ترجمه

اسفار

صدرالمتألهین شیرازی (ملاصدرا)



مرحلهٔ هفتم

قوّه و فعل

مرحلهٔ هشتم

حرکت

مرحلهٔ نهم

قِدم و حدوث

مرحلهٔ دهم

عقل و معقول

ترجمهٔ اسفار اربعه

سفر اول
از خلق به حق

۱/۳



انتشارات مولی

ترجمه

محمد خواجوی

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ق.
[الاسفار الاربعه. فارسی]
ترجمه اسفار / صدرالمتألهین شیرازی (ملاصدرا)؛ ترجمه محمد خواجوی.— [تهران]: مولی، ۱۳۷۸-
ج.
ISBN 964-5996-39-2 (ج. ۱)
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
مندرجات: ج. ۱. ترجمه اسفار اربعه: سفر اول از خلق به حق: مرحله اول وجود، مرحله دوم احکام وجود. -- ج. ۱ق. ۲ مرحله سوم تحقیق جعل، مرحله چهارم ماهیت، مرحله پنجم وحدت و کثرت، مرحله ششم علت و معلول. -- ج. ۱ق. ۳. مرحله هفتم قوه و فعل، مرحله هشتم حرکت، مرحله نهم قدم و حدوث، مرحله دهم عقل و معقول.
ج. ۱. ق. ۲ (چاپ دوم: ۱۳۷۸).
ISBN 964-5996-40-6 (ج. ۱)
(ج. ۱ ق. ۳) چاپ ۱۳۷۸.
۲۸۰۰۰ ریال: (ج. ۱، ق. ۳) ISBN 964-5996-41-4
۱. فلسفه اسلامی -- قرن ۱۱ق. الف. خواجوی، محمد، ۱۳۱۳ - ، مترجم. ب. عنوان. ج. عنوان. اسفار الاربعه. فارسی.

B ۱۸۹/۱
ف ت/ ۲الف۸۲ ص۴
۱۳۷۸
کتابخانه ملی ایران ۷۸-۹۱۰۴م



انتشارات مولی

تهران: خیابان انقلاب ـ چهارراه ابوریحان ـ شماره ۱۲۸۲
تلفن: ۶۶۴۰۹۲۴۳ ـ نمابر: ۶۶۹۴۶۴۲۹ ـ ص. پ. ۷۴۶ ـ ۱۳۱۴۵

۱۰۵/۳
۸۴

شابک: ۴ ـ ۴۱ ـ ۵۹۹۶ ـ ۹۶۴
ISBN 964 - 5996 - 41 - 4

ترجمهٔ اسفار اربعه
سفر اول ـ جلد سوم
صدرالمتألهین شیرازی ـ ملاصدرا
ترجمه: محمد خواجوی
چاپ اوّل و دوم: ۱۳۷۸ و ۱۳۸۱
چاپ سوم: ۱۳۸۴ = ۱۴۲۶
تعداد: ۱۱۰۰ نسخه
لیتوگرافی: تصویر
چاپخانه: ایران مصور
صحافی: امین
حروفچین و صفحه‌آرا: مریم محقق بنایی
نگارهٔ روی جلد: استاد زینت‌السادات امامی
۵۵۰۰۰ ریال

فهرست مطالب

مرحلهٔ هفتم: قوه و فعل

(۳ـ۱۴۱)

مرحلهٔ هشتم: تتمه و دنبالهٔ حرکت و احکام آن

(۱۴۵-۱۹۵)

مرحلهٔ نهم: قِدم و حدوث و بیان اقسام تقدّم و تأخر آن
(۱۹۹-۲۲۵)

مرحلهٔ دهم: عقل و معقول

(۲۲۹ـ۴۲۸)

فهارس

(۴۳۱-۴۵۲)

ترجمهٔ اسفار ـ سفر اول

مرحلهٔ هفتم

قوّه و فعل

مرحلهٔ هفتم

در قوه و فعل و آنچه ارتباط به احکام این‌دو دارد، از اینکه هر متحرکی را محرکی است، و در [1] متناهی بودن محرک‌ها، و در [1] اثبات قدرت و در [1] اثبات قوه‌هایی از قوای نفس، و [1] اشاره به اینکه نفس مزاج نیست، و [1] اشاره به اینکه مفارق نمی‌میرد و چیزی را با حرکت نمی‌طلبد، و در [1] اینکه هر کاین حادثی ماده بر آن پیشی دارد، همچنان که عدم بر آن پیشی دارد، و در [1] اینکه امکان وقوعی عرض است، و در [1] تقدّم قوه بر فعل به‌واسطهٔ زمان، و تقدّم فعل بر آن بدان و به سبب وجوه بسیار دیگری، و در [1] اثبات تجدد طبیعت و وقوع حرکت در جوهر، و در [1] بیان حدوث اجسام به‌تمامه و [1] اشاره به حدوث تمام عالم و گونهٔ وجود امور عقلی، و [1] اثبات زمان و فاعل و قابل آن [1]، و اینکه چیزی بر آن ـ جز باری‌تعالی ـ بر آن تقدّم و پیشی ندارد، و در آن فصل‌هایی است:

۱
فصلی
در معانی قوّه

لفظ قوه ـ به اشتراک اسمی ـ بر معانی فراوانی گفته می‌شود، ولی شبیه به این است که نخست موضوع، برای معنایی باشد که در حیوان است و بدان تواند که محلّ صدور افعال سختی که از باب حرکات است و وجود اکثری نیست باشد، و ضدّ آن ضعف

۱. یعنی: مرحلهٔ هفتم در این مطلب سخن می‌گوید که... «م»

نامیده می‌شود، و گویی که آن در معنایی که عبارت از قدرت است، زیادت و شدت می‌باشد؛ دوم آنکه قوه ـ به این معنی ـ دارای مبدأ و لازمی است، اما مبدأ: همان قدرت است، و آن حیوان (زنده) است، به‌طوری که اگر خواست از او فعل صادر می‌گردد و اگر نخواست نمی‌گردد، و ضدّ آن معنی، عجز و ناتوانی است؛ اما لازم: آنکه شئی به آسانی انفعال نپذیرد، زیرا آن‌کس که عهده‌دار کارهای سخت و حرکات دشوار است، گاهی از آنها انفعال می‌پذیرد و این انفعال، وی را از به پایان رسانیدن فعلش بازمی‌دارد، از این‌روی «لاانفعال» دلیل بر شدت و سختی می‌باشد.

و چون این ثابت شد گوییم: آنان نام قوه را به این مبدأ که قدرت است و به این لازم که «لاانفعال» است نقل کرده‌اند، سپس (گوییم:) قوّه نسبت بدان، وصف است مانند جنس نسبت بدان و برای آن لازم است، اما آنکه مانند جنس است، صفت (وصف عنوانی) مؤثر در غیر است، اما لازم، عبارت از امکان است، چون قادر، جایز است که آن را انجام دهد و جایز است که انجام ندهد، صدور فعل از جانب او در محل امکان و مقام جایز بودن است، پس امکان، لازم اوست.

و چون این ثابت شد گوییم: آنان نام قوّه را به این جنس، و آن هر صفتِ مؤثرِ در غیر ـ از آن حیث که غیر است ـ و به این لازم، و آن امکان است نقل کرده‌اند، لذا به پیراهن سفید می‌گویند: آن بالقوه سیاه است، یعنی امکان دارد که سیاه گردد، سپس اینان حصول و وجود را فعل نامیده‌اند، اگرچه درواقع فعل و تأثیر نیست، بلکه انفعال و تأثر (اثرپذیری) است، برای اینکه چون معنی «موضوعٌ له» یعنی موضوع آن، نخست نام قوه است، از این روی متعلق به فعل می‌باشد، و در اینجا هم چون امکان را بالقوه نامیدند، امری را که امکان بدان تعلق دارد ـ و آن عبارت از حصول و وجود است ـ بالفعل نامیدند.

و چون برخی از مهندسان بعضی از خطوطی را یافتند که از شأن آن این است که ضلع مربع خاصی باشد، و برخ‌دیگر چنین امکانی برایش میسر نیست، این مربع را قوّهٔ آن خط قرار دادند، گویی که آن امرِ ممکنی در آن است، و به‌ویژه بعضی از آنان چون اعتقاد پیدا کردند که حدوث مربع، بستگی به حرکت ضلع در نفس خودش دارد، و چون قوّه را شناختی قویٰ را شناخته‌ای، و دانستی که ضد قویٰ یا ضعیف است و

یا عاجز، و یا سهل الانفعال است و یا ضروری، و یا غیر مؤثر است و یا اینکه مقدارِ خطی، برای مقدار مربع سطحی فرض شده، که هریک از این معانی از جهتی دیگر مقابل‌اند، ضلع نباشد.

اما قوّهٔ به معنی امکان: پیش از این بیانش گذشت، اگرچه این امکان ـ مقابل فعل ـ به‌وجهی غیرامکان مقابل ضرورت ذاتی وجود و یا عدم می‌باشد. یعنی وجوب و امتناع، چنانکه در اثبات ماده برای هر صاحب حدوث و تجدّدی توضیحش خواهد آمد؛ اما قوّهٔ به معنی سختی انفعال، آن یکی از انواع کیفیّت است و تفصیل بیانش خواهد آمد؛ اما قوّهٔ به معنی شدت و به معنی قدرت، گویی که آنها برای قوهٔ به معنی صفت مؤثر، انواع‌اند.

۲
فصلی
در محدود کردن قوّه به این معنی

دانستی که قوه، گاهی به مبدأ تغیّر از چیزی در چیز دیگر ـ از آن حیث که دیگر است ـ گفته می‌شود، و از آن جهت تقیید به این حیثیّت لازم آمد که یک‌چیز، اگر در نفس خودش فعلی را انجام دهد ـ مانند درمان‌کننده که خودش را درمان کند ـ لازم است که در آن‌چیز اختلاف جهت و ترکیب باشد، وگرنه آن یک‌چیز باید از یک‌جهت، هم فاعل و هم قابل ـ باهم ـ باشد، این در مرکب، ممتنع است تا چه رسد به بسیط، مگر آنکه آنجا برای موصوف، قوهٔ امکانی باقیاس به‌صفت نباشد، بلکه مجرد لزوم برجهت فعلیّت محض باشد ـ نه جهت استعداد ـ چنانکه در لوازم ماهیات هست، و بسیاری از مردمان ـ مانند صاحب کتاب ملخّص و غیر او ـ چون در لوازم ماهیات نظر می‌افکند و در آنها فاعل و قابل را به معنی دیگر مشاهده می‌کند، در امتناع این امر که محال است یک‌چیز هم فاعل و قابل باشد در شک و تزلزل می‌افتد، با اینکه تقابل بین قوّه و فعلیّت از ضروریات واضح و آشکار است.

خلاصه آنکه بدون شبهه قطع حاصل است که محال است شئی در نفس خودش محل تغیّر و دگرگونی باشد، چون اگر مبدأ ثبوت صفت و یا معنایی در نفس خود بود،

مباحث کیفیات سخن خواهیم گفت، ولی آنچه لازم است در اینجا دانسته شود اینکه: پس از آنکه دانستی قوهٔ فاعل گاهی محدود بر یک‌چیز است، مثل قوهٔ آتش بر سوزاندن فقط، و گاهی بر اشیاء فراوان، مانند صاحب اختیار ـ برآنچه که اختیار کند ـ چنین قوه قوهٔ بر شخص منتشر، به شخص منتشر، تخصص آن به یک فرد شخصی از نوعش می‌باشد ـ نه غیر او از اسباب خارجی ـ و چون این شخص پدید آمد، قوهٔ بر آن از حیث آن شخص باطل می‌شود، چون اگر قوهٔ بر او باقی باشد، آنچه بالقوه و آنچه بالفعل است باهم می‌باشد، ولی قوّه از حامل آن بر شخصی مثل او باطل نمی‌شود، بلکه قوه بر شخص منتشر ـ با عدم فعل ـ باقی می‌ماند، ولی بر این شخص، با عدم فعل معدوم می‌گردد، این مانند معنی معقول است که چون شخصی بدان رسید، هنگام عدم شخصی از اشخاص، به‌عینه باطل نمی‌شود، ولی اگر شخصی که بدان رسیده مستند به امری که قابل اشاره است باشد، هنگام عدم آن شخص باطل می‌شود، و نسبت وجوب به امکان ـ همان‌گونه که گفته شد ـ نسبت کمال است به نقص، از این‌روی امکان در نزد وجوب باطل نمی‌گردد، ولی قوّهٔ بر فعل مخصوص ـ چنان که دانستی ـ باطل می‌گردد.

۳
فصلی
در اینکه آیا قدرت لازم است که با فعل باشد یا لازم نیست؟

دسته‌ای پنداشته‌اند که لازم است قدرت مقارن و جفت با فعل باشد؛ ابن‌سینا این را بعید دانسته و در بخش الٰهیات کتاب شفا گفته: گوینده و طرفدار این سخن گویی که می‌گوید: نشسته توان بر ایستادن ندارد، یعنی در نهاد و فطرتش توان ایستادن ـ مادام که نایستاده ـ نیست، پس چگونه بایستد؟ لذا این گوینده ناگزیر قدرت بر اینکه ببیند و برآنکه در یک روز بارها مشاهده کند ندارد، پس درواقع کور است.

و شگفت است عُذر خواستن صاحب کتاب ملخّص از جانب آنان که گفته: به‌نظر من آنچه را که ابن‌سینا درجای خودش گفته استبعاد و بعید دانستن نیست، چون آنچه را که شرح داده معنی قوّه است که مبدأ تغیّر می‌باشد، و مبدأ تغیّر و دگرگونی یا این

است که جهات مبدئیّتش کامل شده و یا اینکه کامل نشده و به کلّی به فعلیّت خارج نشده است، بنابراین اگر جهات موثریت و مبدئیّتش کامل شده باشد، لازم است که اثر با آن پدید آید و تقدّمش بر اثر، محال باشد، در این حال جایزا ست که گوییم: قوه، مقارن و جفت با فعل است، و اگر امری از امور اعتبار شدهٔ در مؤثریتش پدید نیامده باشد، این چیزی که پدید آمده تمام مؤثر نیست بلکه بعضی از آنست، پس موجود، قوّهٔ بر فعل نیست بلکه بعضی از قوه است، و شکی نیست که کیفیّتی که به نام قدرت نامیده شده است یکی از اجزای قوه می‌باشد، و چون تأویل سخن این گروه ـ به‌گونه‌ای که شرح آن را دادیم ـ امکان‌پذیر است، بنابراین ما چه نیازی به بد گفتن برآنان و زشت شمردن صورت سخن آنان داریم؟ پایان سخن او.

گویم: این عذر خواه گویا بین قوه‌ای که مقابل فعل است و امکان، آن را همراهی می‌کند، و بین قوّهٔ ایجابی که خاص فاعلی که دارای فاعلیّت تام است اشتباه کرده و گویی آنچه را که بدان اعتراف داشته فراموش کرده که: این قوه برای آن لازم است و آن امکان می‌باشد، و ندانسته که این امکان از آن جهت که استعداد صِرف است با فعلیّت جمع نمی‌شود، و حال آن مانند حال امکانات ذاتی که عارض ماهیات می‌شوند نمی‌باشد، به‌ویژه بسیط در نگرش ذهن به‌حسب کنار بودنش از وجود ـ تنها در اعتبار عقل ـ هنگامی که به عین آن وجود موجود است.

و لفظ مبدأ نیز بین مبدأ امکان شئی و مبدأ فعلیت شئی مشترک است، بنابراین بر صورت نطفه، مبدأ امکان انسانیت بودن صادق است، و امکان ندارد که آن به‌عینه، مبدأ فعلیّت انسان باشد، وگرنه لازم می‌آید که قوّه ـ از آن‌روی که قوه است ـ با قیاس با یک‌چیز فعل باشد، و او پس از این دست و آن دست کردن اعتراف کرده که: مبدأ تغیّر و دگرگونی مادام که کامل نگردیده، امکان ندارد که از وی اثری پدید آید، و چون کامل شد، صدور اثر از وی لازم و واجب می‌گردد، پس موضوع نقصان، مخالف موضوع تمام است، و موضوع امتناع و موضوع وجوب، هرگونه که باشند یک‌چیز ـ از آن حیث که یک‌چیز است ـ هستند، بنابراین آنچه که مبدأ امکان و جواز فعل و ترک آن ـ باهم ـ است جایز نیست که به‌عینه ـ بدون زیادی چیزی بر آن ـ بخصوص خود مبدأ برای فعل باشد، پس مبدأ قوّه و قدرت بر جواز و اِمکان چیزی، و مبدأ فعل و وجود بر قطع و

وجوب، چیز دیگری است مغایر آن، بنابراین در کیش عقل و دین فطرت چگونه کسی اجازه دارد که بگوید: قوهٔ بر شئی جز همراه با فعل نمی‌باشد؛ هرکس که در مفهوم بیان ما ـ یعنی مبدأ تغیّر و دگرگونی ـ کمی فکر کند خواهد دانست که چنین مبدئی به حسب این مفهوم، لازم است که همراه با عدم و امکان ـ با قیاس با آنچه که مبدئش می‌باشد ـ باشد، چون مبدأ امری که لازم اوست، جایز نیست که درباره‌اش گفته شود: او مبدأ تغیّر در چیز دیگر است؛ و توضیحات بیشتر به‌زودی برایت داده خواهد شد.

۴
فصلی
در توضیح این سخن که: هریک از قوهٔ فعلی و انفعالی چه وقتی با آن فعل لازم می‌شود و چه وقتی نمی‌شود

قوهٔ فاعلیت محدود وقتی که با قوهٔ انفعالی محدود برخورد کرد، صدور فعل از آن لازم می‌آید، و قوهٔ فعلی گاهی قدرت نامیده می‌شود، و آن هنگامی است که با شعور و مشیت (خواست) باشد، خواه فعل از آن دائمی و بدون تخلّف باشد و یا اینکه نباشد.

متکلّمان پنداشته‌اند که قدرت، جز درباره موجودی که دارای دوطرفِ فعل و ترک می‌باشد جایز و درست نیست، لذا فاعلی را که فعلش دائم و فاعلیّتش تام است قادر نمی‌نامند.

در حالی که حقیقت برخلاف آن چیزی است که پنداشته‌اند، مگر آنکه قادر را تفسیر به موجودی کنند که فعل از وی جایز و امکان‌پذیر می‌باشد و نیز از وی ترک هم جایز و امکان‌پذیر است، حتی اگر در هریک از دوامر ممکنِ ناقصی باشد، مانند قدرتی که در حیوان پدید می‌آید، با این‌همه نیاز به برتری دهنده و درخواست کننده‌ای دارد که بدان منضمش کند تا با آن، فاعلیتش تمام گردد؛ اما کسی که قادر را تفسیر به کسی که از وی فعل، همراه با شعور و اراده صادر می‌شود کرده، یعنی هرکس که به مشیّت و خواستش فعلی را انجام می‌دهد ـ خواه مشیت لازم ذاتش و یا غیرلازم باشد ـ آن‌کس نزد او قادر مختار است؛ بر او صادق است که گفته شود: اگر خواست انجام می‌دهد و اگر نخواست نمی‌دهد، فرقی نمی‌کند که عدم مشیت و خواست اتفاق افتد و یا محال

باشد، و صدقِ (قضیهٔ) شرطی بر صدق دوطرف آن موقوف نمی‌باشد، و از شرطِ صدق آن این نیست که در آنجا به‌وجهی از وجوه استثنایی باشد، آری! قادر دارای اقسامی چند است:

از آن‌جمله: «فاعل بالقصد» است، و آن فاعلی است که نسبتش به دوطرف مساوی و برابر است، لذا نیازمند به ضمیمهٔ دیگری است مانند علم جدید و نو پیدا شده و یا وجود قابل و یا آنچه که درخور اوست، مانند نیاز نویسنده به کاغذ و صاف بودن سطح آن، و یا نیاز به آلت است، مانند نیاز به قلم و نیاز نجّار به رنده، و یا نیاز به همیار است، مانند نیاز اَرّه‌کش به ارّه‌کش دیگر، و یا نیاز به حضور وقت است، مانند نیاز دبّاقِ پوست به تابستان؛ و یا اینکه نیاز به درخواست است، مانند نیاز خورنده به گرسنگی، و یا نیاز به زایل شدن مانع در ماده است، مانند نیاز رنگرز به زایل شدن چرکی، و یا نیاز در غیر اینهاست، مانند نیاز گازر به زایل شدن ابر؛ بدان که داعی و درخواست کننده غیر از اراده است، چون «فاعل بالاراده» گاهی درخواست کننده و خواهان دارد و گاهی ندارد، پس بعد از آنکه نبود، حادث و پدید می‌آید، و آن در تمام احوال موصوف به «فاعل بالاراده» است.

و از آن جمله: «فاعل بالعنایه» است و آن فاعلی است که منشأ فاعلیت وی و علت صدور فعل از وی و داعی و خواست او بر صدور، مجرد علمش به نظام فعل وَ جُود و کرم است نه غیراینها از اموری که زاید بر نفس علم می‌باشند، چنان که در واجب تعالی ـ البته نزد حکمای مشاء ـ این‌چنین است.

و از آن جمله: «فاعل بالرضا» است، و آن فاعلی است که منشأ فاعلیت آن ذات عالِم و دانای وی است و بس، و علمِ وی به مجعولش عین هویّت مجعولش می‌باشد، چنان که علمش به ذات جاعل خود عین ذاتش می‌باشد، مانند واجب تعالی ـ البته نزد حکمای اشراق ـ چون نزد آنان او نور است و نوریّتش [1] که عبارت از علم او به ذات

۱. این تعریض به مشائیان است، چون سبب ظهورات موجودات برای حق‌تعالی ـ در نزد آنان ـ صور آنهاست که عبارت از علوم حصولی او تعالی می‌باشد. و بیان تعریض اینکه: آنکس که نورالانوار است و نور، سبب ظهور و اظهار است ـ به‌ویژه چیزی که حقیقت نور و نور حقیقی است ـ در انکشاف و آشکار شدن اشیاء او را نیاز به صور نیست، چون ظهور و اظهار او تا اعماق اشیاء نفوذ دارد. «سبزواری»

خودش است، سبب ظهور موجودات در اعیان (خارجی) از جانب او تعالی می‌باشد، و مجعولات او بالذات، عبارت از انوار قاهره و مدبّرهٔ عقلی و نفسی هستند که به‌واسطهٔ آنها، انوار عرضی و مواضع شعور مستمر و غیرمستمر و دائم، تا آخر وجود ـ بر ترتیب نورانی پس از نورانی دیگر ـ می‌باشند، تا آنکه منتهی به غواسق و ظلمات گردند، چنان که این مطلب را در کتابهایشان شرح و تفصیل داده‌اند؛ و این سه، تمامشان در اینکه هریک فاعلیتش به اختیار است و به مشیت و خواست و داعی علمی عمل می‌کند مشترک‌اند، خواه علم، مفارق و جدای از وی باشد و یا آنکه لازم ذاتش و یا زاید بر ذاتش و یا عین ذاتش باشد.

و غیر این سه، «فاعل بالجبر» می‌باشد و آن نیز دارای سه قسم است:

از آن جمله: «فاعل بالطبع» است و آن فاعلی است که به طبع جسمانی خود ـ هنگامی که خود و طبعش تنهاست و بازدارنده‌ای وجود ندارد ـ فعل انجام می‌دهد.

و از آن جمله: «فاعل بالقسر» (با زور و فشار) است و آن فاعلی است که به طبعِ مقسور (فشار آمده) خود ـ برعکس آنچه که اقتضا دارد یعنی هنگامی که خودش و خودش است ـ به‌واسطهٔ تحریک قاسر و زور آورنده و تغییر تغییردهنده فعلی انجام می‌دهد.

و از آن جمله: «فاعلِ به تسخیر» است، و آن طبیعتی است که به سببِ در خدمت آوردن قوّهٔ غالب در مادّهٔ سفلی، از حرکات و دگرگونی‌ها که انشاء و ایجاد می‌کند، فعل انجام می‌دهد، مانند قوای حیوانی و نباتی ـ در فرمانبری از نفوس و خدمت به قوا صادر می‌گردد ـ مانند جذب و دفع و از حالی به حالی شدن و هضم و رُشد و تولید و غیراینها، برای اینکه صدور این کارها از آنها، به حسب طبایع خالی و رهای آنها نیست، و به واسطهٔ قسر و فشار ـ که مخالف طبع است ـ نمی‌باشد، بلکه به حسب موافق بودن با مبادی آنها که اقتضاکنندهٔ (طبایع) آنها و مقوِّم وجود آنهایند می‌باشد، پس فاعلیت آنها نوع دیگری است مخالف طبیعی و قسری، و نیز مخالف ارادی ـ از آن روی که ارادی است ـ .

مِثال آن اینکه: نفس وقتی که بدن را با اختیار حرکت می‌دهد، این حرکت او، در صدور، نسبتی به نفس دارد و نسبتی نیز در آن (صدور) به بدن دارد، و چون نسبت با

نفس پیدا کند، آن را اختیاری بنام، و چون نسبت به بدن و یا آلتی از آلات بدن پیدا کرد، آن را تسخیری بنام، چون بدن و قوای طبیعی آن را هیچ اختیاری نیست.

این سه فاعل هم در اینکه در فعل خود مجبوراند باهم اشتراک دارند، و اگر با اندیشه در این امر نظر افکنی، هیچ فاعل بالاختیار محض ـ جز باری‌تعالی ـ نخواهی یافت، چون غیر او در هر چه که انجام می‌دهند مسخر اویند، خواه مختار باشند و خواه مجبور، برای اینکه بسیاری از فاعل‌ها در عین اختیارشان مجبوراند.

حال بدان‌جا که بودیم بازمی‌گردیم و می‌گوییم: این قوایی که مبادی حرکات و افعال‌اند بعضی از آنها مقارن با نطق (عقل و ادراک کلیات) و تخیل‌اند و بعضی‌شان مقارن نیستند، آن قوایی که مقارن نطق‌اند، به‌تنهایی و انفراد، از حضور منفعلشان و واقع شدن آن (فعل) از جانب آنها ـ بر نسبتی که فعل با آنها لازم و واجب می‌شود ـ لازم و واجب نمی‌شود و از وجود منفعلشان و از ملاقاتشان با قوّهٔ منفعل، لازم نمی‌آید که ناگزیر فعل را انجام دهد، زیرا همانطور که مادهٔ جسمی گاهی نسبتش به‌دو صورت ضدهم، یک نسبت است، حال قوای مقارن نطق و تخیل هم همین‌طور است گاهی نسبت آنها ـ به‌تنهایی و انفراد ـ به دو متقابل نفسانی یک نسبت است، زیرا نزدیک است که با یک قوهٔ عقلی «انسان» و «لا انسان» را بداند و گاهی با یک قوهٔ حیوانی اَمرِ لذت و دَرد را توهّم کند و لذت‌بخش و دَردآور را تخیل نماید و شئی و ضدشئی را تصور کند، بنابراین تمام آنها در ذاتشان قوّه بر شئی و ضد آن می‌باشند [۱]، و در واقع این قوا، دارای فاعلیت تام نمی‌باشند، مگر بدانها اراده‌ای که برانگیخته از اعتقاد و یا رأی فکری، و یا شوقی که برخاسته از تخیل حیوانی شَهَوی (ملایم) و یا غضبی (ناملایم) است مقارن و جفت گردد.

خلاصه آنکه: ناگزیر از داعی و خواهانی است که از آن، اراده‌ای جازم و قطعی و غیرمنحرفِ از شاهراهِ مراد برخیزد، و آن‌چیزی که اجماعاً آن را موجب نامیده‌اند، یعنی

۱. در اینجا مصنف قدس سره از روش ابن‌سینا عدول کرده است، چون ادراک در نزد ابن‌سینا انفعال است و در نزد مصنف فعل است، چون احساس و تخیل به‌واسطهٔ انشاء است و تعقل به‌واسطهٔ تشأن ذاتی می‌باشد، و قوم هم می‌گویند: عقل بسیط، ملکهٔ علمی است که در حدّ عقل بالفعل حاصل است و از اکتساب جدید بی‌نیاز است «سبزواری»

به‌واسطهٔ تحریک اعصاب و عضلات، تا آنکه فعل واجب و لازم گردد، بدان‌جهت است که این قوا اگر به‌تنهایی و انفرادشان موجب فعل بوده و فعل نیز از آنها جدا نبود، لازم بود که از آن (قوه) دو فعل ضدّ هم و باهم صادر گردد، و این مسلماً ممتنع و محال است؛ اما قوای فاعلی که در غیرصاحبان نطق و تخیل هست، آن (قوا) نیز گاهی از آنها فعل، امکان‌پذیر است ولی لازم و واجب نمی‌شود، و گاهی هم لازم و واجب می‌شود، و این وقتی است که تامّ باشد و مانع از آن برداشته شده باشد و قوهٔ منفعل را ملاقات کرده باشد، در این صورت فعل، بدون درنگ واجب و لازم می‌گردد، قوّهٔ انفعالی نیز وقتی که قوّهٔ فاعلی را ملاقات می‌کند لازم می‌آید که از آن، انفعال حادث و پدید آید، و آن قوّهٔ انفعالی تامّ است، زیرا آن نیز مانند قوّهٔ فاعلی است که گاهی تامّ است و گاهی ناقص. این قوّهٔ بعید است و اوّلی قوّهٔ قریب، و مراتب بُعد مختلف است، در نطفه قوّه‌ایست که مردی می‌گردد، و همین‌طور در کودک، ولی آن قوّه‌ای که در نطفه است قوهٔ بعید است، چون نیازمند آنست که وی را دو قوّهٔ فاعلی ملاقات کنند تا برسد به حدّ و مرز مَرد شدن: یکی از آنها قوه‌ایست که آن را به‌سوی کودکی حرکت می‌دهد و دوّمی قوّه‌ایست که آن را به‌سوی مَردشدن حرکت می‌دهد، برعکس قوّهٔ منفعل که در کودک است، چون آن را کافی است که فقط قوّهٔ حرکت‌دهنده به‌سوی مرد شدن ملاقات کند، و دورتر از این قوّه، قوّهٔ عنصر، و بلکه قوهٔ هیولاست تا آنکه عقل بالفعل گردد، بلکه عقلی است که فعالِ معقولاتی که پس از وی و پایین‌تر از او هستند می‌باشد و اثباتش درجای خودش به‌زودی ـ با خواست الهی ـ خواهد آمد.

۵
فصلی
در تقسیم دیگری برای قوّهٔ فاعلی

و آن اینکه قوّهٔ فعلی گاهی مبدأ وجود است و گاهی مبدأ حرکت است؛ حکمای الهی مرادشان از فاعل، مبدأ وجود و بخشندهٔ وجود است، و طبیعیان مرادشان از آن مبدأ حرکت است با اقسام آن، و سزاوار به‌نام فاعل، همان معنی اوّلی است، برای اینکه مبدأ حرکت خالی از تجدّد و نوشدن و تغییر یافتن از آنچه که نخست بوده نیست،

یعنی او مانند آلت تبدیل شونده می‌باشد، از این‌روی محرکِ متحرک، فاعلِ منفعل، محفوظ متبدّل، باقی زایل شونده است.

و اگر جویای حقیقتی، سزاوار به‌نام فاعل چیزی است که عدم را به کلّی از شئی می‌راند و نقص و شرّ و بدی را از ریشه زایل می‌سازد، و آن باری‌تعالی است، زیرا فعلش افاضهٔ خیر و بخشش و جود است مطلقا، بدون تقیید و به آنچه که ذات و وصف ادامه دارد و یا به‌شرطِ وصف و یا در وقتی غیروقت دیگر، بلکه ضرورت ازلی است، به‌مقدار پذیرش هر قابلِ مستحقی و فراخی قبولی هر مستعدی؛ اما قوایی که به‌گونهٔ مباشرت و واسطگی مبادی حرکات‌اند، شأن آنها و کارشان جز آماده‌سازی و مهیّا کردن مواد و خالی کردنشان از برخی از اضداد، برای قبول غیرخودشان، پس از فراغت یافتنشان از آن و یا تقسیم آنها به اختلاف استعداد ـ غیر از افاضه و ایجاد ـ نمی‌باشد.

۶
فصلی
در گونهٔ دیگری از تقسیم

بدان همانطور که در مباحث علت و معلول خواهی دانست، علّتِ، گاهی علّتِ بالعرض می‌باشد، در اینجا بدان که بیشتر آن چیزی را که فاعل می‌پندارند، در حقیقت فاعل نیستند، این فاعل‌ها مانند پدر نسبت به فرزندان و کِشتکار نسبت به کشت و سازنده نسبت به ساختمان می‌باشد، اینها علّت‌هایی نیستند که وجود آنچه را که نسبت بدانها دارد ببخشند، بلکه آنها از جهت نسبت داشتنشان معدّات و زمینه سازند و علّت‌های بالعرض‌اند نه بالذات، و بخشندهٔ وجود به این معلولات، خداوند متعال است، چنان که به این امر اشاره کرده و فرموده: افرأیتم ماتمنونءَ انتم تخلقونه ام نحن الخالقون، افرأیتم ما تحرثونءَ انتم تزرعونه ام نحن الزارعون افرأیتم النار التی تورونءَ انتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشئون، یعنی: مرا خبر دهید آن نطفه که می‌ریزید شما آفرینش آن می‌کنید یا ما آفریدگاریم، به من بگویید دانه‌ای که می‌کارید شما آن را می‌رویانید یا ما رویانندهٔ‌ایم، به من بگویید آن آتش که با آتش زنه می‌افروزید آیا درخت آن را شما پدیدآورده‌اید یا ما پدید آورندگانیم، (۵۸... ۷۲ـ واقعه) خداوند اشاره

به تمام آنچه که همگان فاعل می‌نامند کرده که اینها جز مباشرِ حرکات و مبدأ دگرگونی‌ها در مواد و محرک آنها نمی‌باشند، اما فاعل صورت‌ها و بخشندهٔ حقیقت وجود، حق‌متعال است و بس.

۷
فصلی
در گونهٔ دیگری از تقسیم

قوای فعلی، بعضی از آنها به‌واسطهٔ طبایع، و بعضی دیگر به سبب عادت و بعضی از آنها به جهت پیشه و بعضی دیگر به‌وسیلهٔ اتفاق حاصل می‌گردد، اما آنچه که از جهت پیشه حاصل می‌شود قوّه‌ایست که در آن ـ در کارگیری مواد و آلات و حرکات ـ میانه‌روی شده باشد، لذا برای نفس ملکه‌ای حاصل می‌شود که از آن، فعل به آسانی صادر می‌شود، و این به منزلهٔ صورت آن پیشه و صِناعت می‌باشد، مانند صورت آتش برای گرمی و صورت آب برای سردی؛ و در مبحث معاد خواهی دانست که مَلکه، گاهی برای نفس صورت جوهری می‌گردد و به‌واسطهٔ این صورت، در آخرت ـ روز رستاخیز ـ برانگیخته می‌شود؛ اما آنچه که به سبب عادت حاصل می‌شود، چیزیست که در فعل‌هایی حصول پیدا می‌کند که آن در آنها مقصود نمی‌باشد، بلکه به سبب شهوت و یا غضب و یا رأی و نظر می‌باشد که پس از آن غایت، که همان عادت است آن را دنبال می‌کند، و با قصد و با توجیه فعل‌ها بدان ـ به اصالت ـ نمی‌باشد، چون لازم نمی‌آید که عادت، نفس ثبوت صورت آن فعل‌ها در نفس باشد، بلکه تکرار فعل‌ها گاهی منتهی به حصول امر دیگری در آن می‌شود که از نوع آنها نمی‌باشد، چون آنها زمینه‌سازها و مُعدّات‌اند و مُعدّ، لازم نیست که شبیه به چیزی که مُعَدِ اوست باشد، بنابراین ملکهٔ فعل، غیر از عادتی است که از فعل ناشی شده است، و نیز لازم نمی‌آید که برای هر عادتی آلات و مواد معیّن باشد، چون بین عادت راه رفتن و عادت تجارت تفاوت بسیاری است؛ با این همه هرکس دقت نظر به‌خرج دهد می‌یابد که حصول عادت و صناعت و پیشه بازگشتِ به یک‌جهت دارد، و قوایی که به‌واسطهٔ طبع حاصل می‌باشند، برخی از آنها در اجسام غیرحیوانی و برخ دیگر در اجسام حیوانی می‌باشند،

و معنی اتفاق و گزاف و عبث را در مباحث علّت غایی دانستی.

۸
فصلی
در اینکه در هر فاعلیتی پیش بودن عدم بر فعل لازم است یا نه؟

بدان که از شرط فعل مطلقا این نیست که مسبوق به عدم باشد، چنان که متکلمان می‌پندارند، این بدان جهت است که پندارند علّتِ حاجت ممکن به علّت، حدوث است نه امکانِ فقط، مگر آنکه مرادشان از فعل، چیزی باشد که مندرج در تحت یکی از مقولات نُه‌گانهٔ عرضی ـ یعنی مقولهٔ «ان یفعل» ـ باشد، و آن عبارت از تأثیر تجدّدی است، مانند گرم کردن گرم‌کننده ـ مادام که گرم می‌کند ـ و سیاه کردن سیاه‌کننده ـ مادام که سیاه می‌کند ـ

اما فعل فاعل، به معنی بخشندهٔ وجود ـ مطلقا ـ پیش بودن عدم در آن شرط نیست؛ بنابراین علّت حاجتِ به مؤثر در مطلق فعل، امکان است و بس، اما فعل تجدّدی که آن را در دو زمان بقا نیست ـ مانند حرکت و زمان و همین‌طور طبیعت ساری در اجسام ـ درباره‌اش صادق است که گفته شود: در حدوث نیازمند به فاعل است نه در بقا، چون آن را بقایی نیست؛ و نیز درباره‌اش صادق است که گفته شود آن جز در امکان نیازمند نیست، چون امکان آن امکان وجودِ امری حادث و متجدد است، چنان که بیانش به‌زودی خواهد آمد.

اما متکلمان در بیاناتشان این معنی را قصد ندارند و اطراف آن هم نمی‌گردند، بلکه تصریح کرده‌اند که باری‌تعالی، اگر پس از ایجاد عالم، عدم بر او جایز باشد، از عدم او، جهان هیچ زیانی نخواهد کرد.

حقیقت آنکه: محققان قایل‌اند که وجود معلول، وجودِ تعلّقی است که جز به‌وجودِ جاعِلِ فیض بخشِ بر او، قوام ندارد، و تعلق معلولِ حادث، به‌غیر خودش، از جهت ماهیتش نیست، چون آن غیرمجعول است، و از حیث عدم پیشینِ برآن هم نیست، چون از فاعل، در آن هیچ صُنعی نمی‌باشد، و نه برای بودنش بعد از عدم است، چون از ضروریات این وجود این است که بعد از عدم باشد، و ضروری علّت بردار نیست.

بنابراین تعلق حادث به‌علّتش از آن حیث است که دارای وجودی است که در قوام به‌ذات خودش استقلال ندارد، این به واسطهٔ ضعف تجوهر و نارسایی هویتش از تمام بودن است که جز به‌وجود غیرخود تمامی نمی‌یابد، پس وجود علتش همان تمام و کمال او است، و در زنجیرهٔ نیاز، منتهی به چیزی می‌شود که در ذات خودش از حیث حقیقت تمام است و تمامی هر تمامی، و نیاز پرداز هر نیازمندی، و غایت هر حرکت و طلبی بدو می‌باشد، برای دفع دور و تسلسل، و او همانطور که گفتیم تامّ و فوق تمام است و هرچه که غیراوست، متعلق بدو و نیازمند به اویند؛ پیش از این گذشت که نیازمندی غیر او به او، گویی که مقوّم آنها (غیر او و ماسویٰ) می‌باشد، و اگر حوادث و پدیده‌های نو از حیث قوّه بر قبول افاضه به هویّاتشان تامّ و تمام بودند، باید دائم موجود باشند، در حالی که امکانات و استعدادات آنها از جهت قبولِ وجود ـ به‌سبب تغییراتی که یکی پس از دیگری عارض آنها می‌شود ـ تمامی می‌پذیرند و بدانها قوّهٔ آنها بر وجود اتمام می‌یابد، و چون قوّه تمامی یافت، بدون مهلت و درنگ پدید می‌آیند.

پس روشن شد که هر فعلی همراه با فاعل تامّ خودش می‌باشد، از این روی معلّم اوّل (ارسطو) حکم کرده که فعل زمانی، جز برای فاعل زمانی نمی‌باشد؛ و گفته: اگر خواستی بدانی که فاعلِ این فعل زمانی است یا غیرزمانی، درحال فعلش نظر بیفکن، اگر فعلش در تحت زمان واقع است، فاعلش نیز ـ به‌واسطهٔ عدم انفکاک و جدایی از فعل ـ زمانی خواهد بود.

۹
فصلی
در اینکه قدرت ـ چنانکه برخی از پزشکان می‌پندارند ـ نفس مزاج نمی‌باشد

بیانش اینکه: مزاج عبارت است از کیفیتی از جنس اوایل ملموسات، یعنی گرمی و سردی و تری و خشکی (حرارت و برودت و رطوبت و یبوست) و آن درواقع از این کیفیات چهارگانه است، جز آنکه بین آنهاست و نسبت به آنها شکستهٔ ضعیف است، و چون چنین است لازم می‌آید که فعل مزاج از جنس این کیفیات باشد، جز آنکه از آنها ضعیف‌تر است، برای اینکه آنها صِرف (خالص) و قویّ‌اند و این سست و ضعیف، و

چون تأثیر قدرت از جنس تأثیر این کیفیات نبود، دانستیم آن نفس، مزاج نمی‌باشد [۱] بلکه کیفیتی نفسانی است که تابع مزاج می‌باشد، و آن (قدرت) را صورتی پیروی می‌کند که مدبّر مزاج بوده و با وارد کردن آنچه که آهسته‌آهسته از مزاج تحلیل می‌رود، وی (مزاج) را حفظ کرده و جبران آنچه که روبه جدایی می‌رود ـ از موضوعات آن کیفیات که دارای افعال ضدهم و اوضاع مخالف یکدیگر دارند ـ بر التیام فرا می‌خوانند، ناگزیر وجود این صورت که موصوف به قدرت و تدبیر و جبران و تسخیر است، از اُفقی بلندتر از افق مزاج می‌باشد، و این مبحث شایستهٔ به طبیعیات است.

۱۰
فصلی
در حرکت و سکون

این دو، شباهت به قوه و فعل دارند و هردو ـ به معنی اعم ـ از عوارض موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ می‌باشند، چون موجود، در عارض شدن آن‌دو، نیازمند به اینکه نوع خاصی ـ طبیعی و یا تعلیمی ـ گردد نمی‌باشد.

پس گوییم: موجود، یا از هر جهتی بالفعل است، در این صورت خروج از آنچه که بر آنست برایش ممتنع و محال است؛ و یا اینکه از هر جهتی بالقوه است، این دربارهٔ موجود، قابل تصور نیست، مگر در آنچه که دارای فعلیّت قوه است، پس فعلش در نوردیدهٔ در قوه‌اش می‌باشد، لذا از شأن آن این است که بهر چیزی تقوّم و تحصّل پیدا می‌کند، مانند هیولای نخستین؛ و یا این است که از جهتی بالفعل است و از جهت دیگر بالقوّه، پس ناگزیر ذاتش مرکب از دوچیز است که با یکی از آن دو بالفعل است و با دیگری بالقوه، و از آن حیث که بالفعل است بر آن چیزی که از آن حیث بالقوه است سبق (پیش‌بودن) ذاتی دارد، و به‌زودی خواهی دانست که جنس فعل، تقدمّ بر جنس قوه ـ با تمام انواع تقدم ـ دارد.

سپس (گوییم:) بخش اوّلی که از تمام جهات بالفعل است، به‌طوری که تغییر و خارج شدن از حالی به حال دیگر برایش اصلاً امکان‌پذیر نباشد، لازم است که امری

۱. همچنان که این دلیل است بر اینکه نفس، نفس مزاج نمی‌باشد. «سبزواری»

بسیط و حقیقی باشد و با بساطتش باید تمام اشیاء و تمام موجودات باشد، چنان که بر این امر به‌زودی اقامهٔ برهان خواهیم کرد.

آنکه از وجهی بالفعل و از وجهی بالقوه است، از آن جهتی که بالقوه است، شأنش این است که به‌واسطهٔ غیرخود ـ از آن حیث که غیر اوست ـ به فعلیّت خارج شود، وگرنه ما بالقوه، ما بالقوه نبوده است؛ و این خارج شدن یا تدریجی است و یا دفعی و یکبارگی، و خارج شدن به معنی اعم از دو اَمر، عارض تمام مقولات می‌شود، زیرا هیچ مقوله‌ای نیست جز آن که در آن، خروج از قوّه‌ای که دارد ـ به‌فعل ـ می‌باشد، ولی در استعمال لفظ حرکت، سزاوار، (لفظ) خروج غیردفعی است که به‌نام حرکت نامیده می‌شود، و خارج نشدن از موضوع قابل، سکون نامیده می‌شود؛ پس حقیقت حرکت عبارت است از حدوث تدریجی و یا حصول و یا خروج از قوه به‌فعل، آهسته‌آهسته و یا به تدریج و یا «لا دفعتاً» و تمام این عبارات برای محدود کردن حرکت شایسته و سزاوار است.

ترا نرسد که گویی: دفعی عبارت از حصول در آن (لحظه) است و آن (لحظه) عبارت از طرفی و جانبی از زمان است و زمان عبارت از مقدار حرکت است، پس تحلیل تعریف «دفعتاً» پایان پذیرفت، یعنی آن جزء این تعریف، به حرکت است که شئی، در تعریف نفسش اَخذ شده و آن دور محال است، و همین‌طور وقتی گفتیم آهسته‌آهسته و یا به‌تدریج، هریک از آن دو، جز به‌واسطهٔ زمانی که جز به‌واسطهٔ حرکت شناخته نمی‌شوند، شناخته نمی‌شوند.

چون می‌گوییم: همان‌طور که برخی از اهل فضل گفته: تصورات این امور، یعنی دفعی و تدریجی و امثال آنها بدیهی‌اند، یعنی با همیاری حسّ بر آنها (تصوّرات) اگرچه شناخت آنها با حدودشان نیازمند به مقوّمات ذاتی آنها از زمان و آن (لحظه) می‌باشد و این نیز محتاج به برهان است؛ پس جایز است که حقیقت حرکت را به این امور شناخت و سپس حرکت را وسیله‌ای برای شناخت زمان و آن (لحظه) قرار دارد، که یکی از آن‌دو، مقدار آن است و دیگری بخشی از مقدار آن است و هردو، دو سببِ این اموری که اوّلین تصوّراند می‌باشند، و همین‌طور حال بسیاری از اموری که انیّتشان ظاهر است و ماهیّتشان پنهان، در این صورت دَور لازم نمی‌آید.

این جوابی بود که صاحب کتاب مطارحات بیان داشته و خطیب رازی در کتاب مباحث مشرقی از آن بسیار تعریف کرده و آن را نیکو شمرده، ولی پیشینیان توجهی به این تعریف نکرده‌اند، چون اشتمال بر دَور خفی دارد، چون ناگزیر باید در این امور، انطباق بر امری ممتد را که حصولش تدریجی است اعتبار کرد، لذا ابن‌سینا در کتاب شفا گوید: تمام این رسوم در بردارندهٔ بیان دَوری است، لذا افاده بخش این فنّ ما (یعنی استادانمان) ناگزیر شدند که راه و روش دیگری را بپیمایند.

ولی پیشینیان از این (نظر و بیان) برگشته و گفتند: حصول حرکت امکان‌پذیر است و هر چه که حصولش برای شئی امکان‌پذیر باشد، حصولش برای آن شئی کمال است، بنابراین حرکت، برای موجودی که حرکت می‌کند کمال است، ولی با دیگر کمالات فرق دارد، برای اینکه آن را حقیقتی، جز درگذشتن به‌غیر و ره پوئیدن به‌سوی او نمی‌باشد، پس هر موجودی که چنین باشد، ناگزیر دو خاصیت دارد: یکی از آنها اینکه در آنجا ناگزیر از مطلوبی است که حصولش امکان‌پذیر بوده تا توجه، توجه بدو باشد؛ دومی آنکه آن توجه مادام که چنین باشد، از آن‌چیزی بالقوه باقی مانده است، زیرا متحرک، تا به مقصود نرسیده، متحرک بالفعل است و مادام که چنین است، از آن چیزی بالقوه باقی مانده است، در این صورت هویّت حرکت متعلق به این است که از آن‌چیزی بالقوه باقی مانده باشد، و اینکه: آن چیزی که مقصود از حرکت است، بالفعل حاصل نباشد؛ اما دیگر کمالات، از آنها، هیچ‌یک، از این دوخاصیت یافت نمی‌شود، زیرا شئی، وقتی که بالقوه مربع است، مربع بالفعل می‌گردد، پس حصول مربعیّت ـ از آن حیث که حصول مربعیت است ـ موجب این نمی‌شود که اقتضای از پی‌آمدن چیزی را کند؛ و نیز هنگام حصولش، چیزی از آن بالقوه باقی نمی‌ماند.

چون این را دانستی گوییم: جسم اگر در مکانی باشد و امکان حصول در مکان دیگری داشته باشد، در او دو امکان است: یکی از آنها حصولِ در این مکان و دومی امکان توجه بدان، و پیش از این گفته شد هرچه که امکان حصول دارد، حصولش برای او کمال است، در این صورت توجه به آن مطلوب، کمال است، ولی توجه بدان مطلوب، ناگزیر بر حصول مطلوب تقدّم دارد، وگرنه رسیدن بدان به‌تدریج، امکان‌پذیر نبود و سخن ما در این است.

بنابراین توجه، کمال اول است برای چیزی که بالقوه است، ولی نه از تمام جهات، برای اینکه حرکت در جسمیت آن کمال نیست، و فقط برای آن، از جهتی که آن جهت به اعتبار آن بالقوّه است کمال می‌باشد، در این صورت حرکت، کمال اوّل، برای چیزی که بالقوه ـ از آن جهت که بالقوه است ـ می‌باشد.

این رسم و روش فیلسوف بزرگ ارسطو می‌باشد؛ اما افلاطون الهی رسم و روشش خروج از مساوات است، یعنی شئی به‌گونه‌ای باشد که حالش در یک آن (لحظه) مساوی حالش پیش از آن «آن» و بعد از آن «آن» نباشد؛ اما فیثاغورس، به‌طوری که از او نقل شده، در تعریف حرکت گفته: حرکت عبارت از غیریّت است، و این بدان چیزی که افلاطون گفته نزدیک است، چون در آن اشاره است به اینکه حال حرکت در صفتی از صفات در هر «آن» مغایر حالش پیش از آن «آن» و بعدش می‌باشد.

ممکن است توجیه سخن آن دو فیلسوف دلالت برتمام تعریف ـ یعنی اخذ و اعتبار تدریج اتصالی در آن ـ داشته باشد، برای اینکه شئی، اگر حالش در هر زمانی که فرض شود مخالف حالش در زمان دیگر، یعنی پیش و پس آن باشد، این امور از پی هم درآینده اموری متغایر و تدریجی ـ به‌گونهٔ وحدت و اتصال ـ می‌باشد، افلاطون از این معنی تعبیر به خروج از مساوات کرده و فیثاغورس از آن تعبیر به غیریّت نموده و مقصود یکی است؛ و این ایراد بر آن‌دو وارد نمی‌شود که هریک از آن دومعنی، امری بسیط اند که در آن (امر بسیط) امتداد و اتصال تعقل نمی‌شود، پس چیزی از آن دو، حقیقت حرکت نمی‌باشد.

ابن‌سینا به این توجیه توجه نکرده و در کتاب شفا گفته: حرکت گاهی محدود به حدود مختلف نامعلوم می‌گردد، این به واسطه اشتباه و درهم شدن امر است در طبیعت آن (حرکت) که چون تحقق یافت، احوالش بالفعل ثابت نخواهد بود و وجودش در آنچه که مشاهده می‌شود این است که پیش از آن چیزی بوده که باطل شده و چیزی است که آغاز وجودش می‌باشد، برخی از آنان این را محدود به غیریّت کرده‌اند، چون موجب تغییر حال و بخشندهٔ به غیری که نبوده هست، و ندانسته که لازم نیست آنچه موجب بخشش غیریّت است، آن همان نفس غیریّت است، این‌گونه نیست که هرکه چیزی را بخشید همان چیز باشد، پس اگر غیریّت حرکت باشد، باید هر غیری حرکت

باشد، در حالی که چنین نیست.

گروهی گفته‌اند: آن طبیعت نامحدود است، و شایسته است این اگر صفتی برای آنست، صفتی غیرخاص باشد، بنابراین غیرحرکت هم نیز، مانند بی‌نهایت و زمان این‌چنین است؛ و گفته‌اند: آن خروج از مساوات است، گویی که ثبات و پایداری بر یک صفت، با قیاس به هر وقتی که بر آن می‌گذرد مساوات اَمر است، و اینکه نسبت اجزاء و احوال حرکت، به چیزی در زمانهای مختلف برابر نیست و محال است در هر «آن» وی را کیفی دیگر باشد، و این رسم‌ها را اضطرار و تنگی مجال پیش می‌آورد و ما را نیازی به درازی سخن در ابطال و نقض آنها نیست، زیرا ذهن سالم را در ناروا بودن آنها، آنچه بیان داشتیم کافی است.

گویم: آنچه ابن‌سینا در ناروا بودن تعریف فیثاغورسی بیان داشته که: حرکت، نفس غیریّت نیست بلکه بخشندهٔ غیریّت است، درست نیست، چون حرکت، نفس تجدّد و خروج از حالش هست به‌غیر حالش، نه آنکه بدان، شئی تجدّد پیدا می‌کند و خارج می‌گردد، بلکه نفس خروج شئی از حالش، نفس غیریّت اوست برای آن (حرکت) در تحقق و ثبوت، اگرچه در مفهوم تغایر داشته باشند، و این در رسم‌ها کافی است؛ اما آن‌چیزی که از آنان نقل کرده و سست و ناروایش شمرده، آن طبیعت نامحدود است، و به‌زودی درجای خودش اثبات تجدّد اکوان و موجودات جوهری و تحوّل طبیعت ساری در هر جسم را خواهی دانست، و اینکه تجدّد و تبدّل آنها در ذات و جوهرشان، اصل تمام حرکات و دگرگونی‌های زمینی عَرضی می‌باشد.

گره‌زدن و بازکردن

خطیب رازی در کتاب مباحث مشرقی و شرحش بر کتاب عیون حکمت گفته: مرا در خروج شئی از قوه به‌فعل ـ تدریجاً ـ شک است، با اینکه حکما در این مسأله اتفاق‌نظر دارند؛ برای اینکه شئی وقتی تغییر پیدا کرد، این تغییر یا به‌واسطهٔ حصول چیزی است در آن، و یا به‌سبب زایل شدن چیزی است از آن، زیرا اگر چیزی که معدوم بوده در آن حادث و پدید نیاید، و چیزی که موجود بوده از آن زایل نشود، لازم می‌آید حال شئی در آن «آن» مانند حالش پیش از آن حال بوده و هیچ تغییری در آن پدید

نیاید، در حالی که چنین فرض شده و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد.

در این صورت شئی وقتی تغییر پیدا کرد، آنجا ناگزیر از حدوث چیزی در آن و یا زایل شدن چیزی از آن است، پس ما فرض می‌کنیم که چیزی در آن حادث شده است، و این چیز حادث شده معدوم بوده و سپس پدید آمده است، و هرچه که چنین باشد، برای وجودش آغازی است و این آغاز قابل تقسیم نمی‌باشد، وگرنه باید یکی از دوجزء آن ابتدا و آغاز باشد نه آن (وجودش)، و این چیزی که پدید آمده است یا در آغاز وجودش موجود بوده یا اینکه موجود نبوده است، اگر موجود نبوده است، آن هنوز در عدم است نه در آغاز وجودش، و اگر آن را وجودی حاصل شده باشد، خالی از آن نیست که یا چیزی از آن بالقوه باقی مانده است و یا اینکه باقی نمانده است، پس اگر باقی نمانده، شئی به تمامه در آغاز وجودش حصول پیدا کرده، یعنی دفعی و یکبارگی حاصل آمده نه خرده‌خرده؛ و اگر چیزی از آن بالقوه باقی مانده است، این چیزی که باقی مانده است یا عین چیزی است که پدید آمده، و این محال است، به‌واسطهٔ محال بودن این امر که یک‌چیز نمی‌تواند که یک‌دفعه و یکبارگی هم موجود باشد و هم معدوم باشد؛ و یا اینکه غیرآن چیز پدید آمده است، در این صورت آن‌چیزی که اوّل حصول پیدا کرده، به تمام خود حصول پیدا کرده، و آن چیزی که حصول پیدا نکرده، آن‌چیز به تمام خود معدوم است، و آنجا یک‌چیز وجود ندارد که دارای حصولِ تدریجی باشد، بلکه آنجا اموری پشت سرهم و از پی هم آینده‌اند.

خلاصه آنکه: چیزی که دارای یک ذات است محال است که دارای حصول باشد ـ مگر دفعی و یکبارگی ـ بلکه چیزی که دارای اجزای فراوان است، امکان دارد که درباره‌اش گفته شود: حصولش به‌گونهٔ تدریج می‌باشد، بدین‌معنی که هریک از آن افراد، در وقتی پس از وقت دیگر حصول پیدا می‌کنند، ولی بنابر تحقیق: هرچه که حادث شده، به تمامه و دفعتاً و یکبارگی حادث شده، و آنچه که حادث نشده، به تمامه و همگی خود معدوم است؛ این چیزی بود که از سخن او در اینجا نزد من بود.

گویم: بهمنیار این شبهه را از کسی که پیش از او ـ از پیشینیان ـ بوده نقل کرده و چنین باطلش کرده که: از آن جهت وجود حرکت ـ به‌معنی قطع ـ نفی می‌شود که آن در اعیان وجود ندارد، و حرکت موجود، حرکتِ توسطی مذکور است و آن جز اَمری

سیال نمی‌باشد، نه منقضی است و نه لاحق، و تمام متأخران این مسلک را پیموده و پنداشته‌اند که شاهراه حکمت است، جز سرور و آقا و استاد ما ـ که سایه شریفش گسترده باد ـ (میرداماد قدس‌سره که این مسلک را نپذیرفته و گفته:) نفی‌کنندگان حرکت ـ به معنی قطع ـ قائل‌اند که: حرکت توسطی مذکور در وهم، امری حادث و تدریجیِ به‌گونهٔ اتصال رسم می‌شود، اگرچه اجزای حادثِ تدریجی آن در آنجا جمع آمده باشند، و اگر حصول یک‌چیز به‌گونهٔ تدریجی معقول نباشد، آن اصلاً تصور نمی‌شود، خواه در اعیان باشد و یا در اوهام.

این قیاس مغالطی اگر درست باشد، دلیل محکم و استواری نیز در آنجا هست، چون اصلاً هیچ اختصاصی به یکی از دو وجود ندارد، در حالی که لازم خلف (خلاف فرض) است و آراء، بر بطلان آن اتفاق دارند، زیرا بر اتصال جسم و عدم انفصال آن به غیر از منقسمات وضعی برهان اقامه شده است، چنان که درباب جوهر بیانش خواهد آمد؛ و خروج جسم از جایی به جایی دیگر مشاهَد و محسوس است، و این خروج امری تدریجی است که منطبق بر مسافت متصل می‌باشد، پس وجود کمیّتِ متصلِ غیر قارّ، منطبقِ بر کمیّتِ متصلِ قارّ ـ اگرچه در خیال باشد ـ از ضروریاتی است که امکان انکارش نیست، بنابراین برکندن پایه‌های اِشکال و ویران کردن ساختار آن ـ با اِفشا کردن مغالطهٔ در آن ـ سزاوارتر است و این برای کسی که توفیق آن را دارد، و بلکه کسی که برای این بوجود آمده مشکل نیست.

برای اینکه وجود شئی به تمامه در «آن» غیر وجود آن در زمان است، چون گاهی برای شئی وجودی در زمان است، در حالی که وجود و «لاوجود» او در «آن» جزئی از آن نمی‌باشد، بلکه وجود نهایتی از آن است و نهایتِ شئی خارج از آن شئی است، چون آن عدمِ وی و انقطاعش می‌باشد، و وحدت شئی اصلاً از این امر اِبایی ندارد، چون حرکت و زمان و آنچه در روند این‌دو می‌باشد، از اموری هستند که از جهت وجود ضعیف‌اند و وجود هر جزء از آنها با عدم غیرخودش جمع می‌آید.

تدریج در حدوث، منافی شئیِ ممتد که به تمامه در مجموع زمان واحد است ـ زمانی که خود نیز در نفس خویش واحد شخصی است ـ نمی‌باشد، بلکه منافی وجود آن به‌تمامه و یا وجود بعضی از آن «آن» می‌باشد؛ پس (گوییم:) لازم نمی‌آید برای

هر حادثی آغاز و ابتدائی «آنی» باشد که او و یا جزئی از او در آن «آن» پدید بیاید، و این مغالطه از اشتراک لفظ ابتدا و آغاز بین دو معنی متغایر پیدا شده است، چون لفظ ابتدا و آغاز گاهی بر بخشی از شئی و نهایت آن اطلاق می‌شود و گاهی هم بر «آنی» که در آن شئی، از جهت حدوث دفعی، و از حیثِ ذات مستمر و دائم است پدید می‌آید اطلاق می‌گردد و یا اطلاق نمی‌گردد، و حرکت چیزی نیست که دفعتاً و یکبارگی پدید آید و سپس استمرار پذیرد، بنابراین حرکت را نه «آن» اولِ حدوث و نه جزئی از آن نیست، چون جزء حرکت نیز حرکت است، بلکه آن را بخش و نهایتی است که اختصاص به «آن» دارد و آن منطبق بر بخش آن است.

و از تعریف‌های حرکت، تعریفی است که ابن‌سینا در کتاب نجات کرده و گفته: حرکت عبارت است از تبدیل حال قارّ است در جسم ـ خرده‌خرده ـ به‌گونه توجه به‌سوی چیزی و بدان وسیله به او رسیدن، و آن یا بالقوه است و یا بالفعل.

ما به‌زودی قیدهای این تعریف و احترازات آن را بیان خواهیم داشت؛ اینکه گفته: عبارت از تبدیل حال قارّ است، احتراز و دوری است از انتقالِ حالِ غیرقارّ به حال غیرقارّ دیگری، مانند انتقال از «متیٰ ـ کی» به «متی» و یا از فعل به فعل و یا از انفعال به انفعال، چون این امور (مقولات) احوال غیرقارّاند، و انتقال از آنها حرکت نیست، همچنان که تلبس و آمیزش بدانها هم سکون نیست.

و اینکه گفته در جسم، احتراز است از تبدّل احوال قارّ برای نفوس مجرد [1] از صفات و ادراکاتشان، بدان جهت که این حرکت از تبدّل نیافتن هیولای نخستین در صفات خود ـ چنان که گفته‌اند ـ نمی‌باشد، چون هیولا را در استعدادات و انفعالات خود حرکت است؛ و گاهی گفته می‌شود: متحرک در حرکت «کمّی» جز ماده نیست، بلکه

۱. یعنی تجردی عقلانی، و مراد از صفات آنها، مِثل اراده‌های کلی، و از ادراکاتشان، مثل معقولات بالذات می‌باشد، و اگر ما آن (جسم) را در حرکت مندرج کنیم ـ چنان که بیانشان دلالت بر این امر دارد که گفته‌اند فکر حرکت از مطالب است به مبادی و سپس از مبادی است به مطالب ـ پس به سبب جسم بودن به اعتبار این است که نفس اسمی است برای جنبۀ تعلق به جسم و یا جسمانی الحدوث بودنش، مگر آنکه گفته شود مراد از حرکت فکری مطلقا، انتقال باشد، اما مجرّد ـ تجرّد خیالی ـ دارای حرکت در اراده‌های جزئی می‌باشد، مانند میل های قوه نزوعی و در ادراکات جزئی و غیراینها، و این تبدلات به اعتبار جسم بودن بر آنها وارد می‌شود، چون نیاز شدیدی به جسم دارند، و نزد ابن‌سینا قوای جزئی منطبعات در روح بخاری می‌باشند. «سبزواری»

مراد از جسم چیزی است که آن را فرا گرفته و ماده و اصلش می‌باشد.

و اینکه گفته: خرده‌خرده به‌گونهٔ تبدّل خارج می‌شود، در جسم چنین نیست، و هیولا در صورت‌های جوهریش تبدّل پیدا می‌کند، زیرا نزد ابن‌سینا و تمام حکما امکان ندارد که به‌گونهٔ تدریجی باشد؛ و به‌زودی وجه درستی که در آن است برایت روشن خواهد گشت.

و اینکه گفته: به‌گونهٔ توجّهِ به‌سوی چیزی؛ بدان، از تبّدل جسم مثلاً در نورِ آن و انتقال از آن خرده‌خرده به ظلمت، احتراز جسته است، زیرا اگرچه در آن، تبدّل تدریجی درحال قارّ است، ولی آن به‌واسطهٔ نداشتن گونهٔ توجهِ به سوی چیزی، حرکت نمی‌باشد، و مرادش از سببیّت که از تعبیر به «بدان وسیله» ـ یعنی «باء» قریب ذاتی (در عربی) ـ شده، احتراز از تبّدل احوال تدریجی قارّ است که رسیدن بدانچه که بر آن مترتّب است، اوّلی و یا ذاتی نمی‌باشد، چنان که در مباحث علت غایی دانستی که غایت، گاهی ذاتی است و گاهی عرضی، و بدین، از حدّ انتقال از جُده (مِلک و از مقولات نُه‌گانه) به جُده و یا از اضافه (یکی دیگر از مقولات نُه‌گانه) به اضافه خارج می‌گردد، چون هریک از آن دو اگرچه تدریجی‌اند، ولی هیچ‌چیز از آن دو، غایت ذاتی و یا اوّلی نیستند، بلکه تبدّل در آن دو، مسبوق به تبدّل در غیرآن دو است، و از آن جهت در غایت مذکور فراگیر شده تا آنچه را که دارای غایت بالفعل است شامل شود، چنان که از حرکات مستقیم و آنچه که دارای غایت بالفعل نیست (حرکتی است که) ادامه پیدا نمی‌کند ـ آن چنانکه که از حرکات گردشی حرکتی هست که ادامه پیدا می‌کند ـ چون آنچه که برای آنها حاصل می‌شود تنها وضع تدریجی است و این صلاحیت را دارد که بخش به اوضاعی شود که هیچ‌چیز آنها بالفعل نیست، بلکه بالقوه است، یعنی قوه‌ای که قریب به‌فعل می‌باشد.

و از تعریف‌های حرکت تعریفی است که دسته‌ای از حکمای اسلامی ـ مطابق با حکمای پیشین ـ بیان داشته‌اند و آن اینکه: حرکت عبارت از زایل شدن حالی و یا سلوک از قوه به‌فعل است؛ و در کتاب شفا آمده: این غلط و اشتباه است، چون نسبت زایل شدن و سلوک به حرکت، مانند نسبت جنس و یا آنچه شبیه به جنس می‌باشد نیست، بلکه مانند نسبت الفاظ مترادف هم است به‌هم، چون این دو لفظ (حال و

سلوک) و حرکت نخست برای تبدیل پیدا کردن شئی در مکان وضع شده بود، سپس نقل به احوال پیدا کرد.

و نزدیک‌ترین تعریف‌ها این است که گفته شود: حرکت عبارت از موافات و فراگیری حدود است ـ بالقوه ـ پشت سرهم، و سکون عبارت از این است که این موافات و فراگیری و این حدودی که به‌سبب موافات فرض می‌شد قطع گردد، و حرکتِ بدین‌گونه را وجود حرکت ـ به معنی قطعی که به‌زودی بیان خواهیم داشت ـ پیروی و دنبال می‌کند.

۱۱
فصلی
در تحقیق سخن در چگونگی وجود حرکت

ابن‌سینا در کتاب شفا گوید: حرکت نامی است برای دو معنی: نخست اَمرِ متّصلِ معقول است برای متحرک ـ از آغاز تا انجام ـ و این چیزی است که در اعیان حصول ندارد، چون متحرک مادام که به انتها نرسیده است، حرکت به‌تمامش پدید نیامده، و چون پدید آمد، انقطاع پذیرفته و باطل می‌گردد، در این حال هیچ وجودی در اعیان ندارد، بلکه در ذهن دارد، و این بدان جهت است که متحرک، به مکانی که آن را ترک نموده و به مکانی که خواهد رسید استناد پیدا می‌کند، و چون صورتش در مکان اول ـ در خیال ـ ترسیم گردد و سپس پیش از زایل شدنش از خیال، صورتش در مکان دوم ترسیم گردد، در خیال دو صورت باهم جمع می‌شوند، در این حال ذهن، پی‌می‌برد که آن‌دو صورت باهم‌اند ولی هردو یک‌چیزاند، اما در خارج، آنها را در وجود، حصولِ قائمی ـ آن‌گونه که در ذهن است ـ نمی‌باشد، چون متحرک در وجود در دوجانب حصول پیدا نمی‌کند و حالتی که بین آن‌دو هست برایش وجودِ قائمی نمی‌باشد.

دوم: امرِ وجوديِ در خارج است و آن متوسط بودن جسم است بین آغاز و انجام، به‌گونه‌ای که هر حدّی که در وسط فرض شود، پیشی و بعدی آن در وی نباشد، و این حالتی موجود و مستمر است ـ مادام که شئی متحرک باشد ـ و در این حالت هیچ تغییری نمی‌باشد، بلکه گاهی به سبب حدود مسافت، بالعرض تغییر پیدا می‌کند، ولی

متحرک، متحرک نیست، چون آن در حدّ معینی از وسط است، وگرنه هنگام خروجش از آن (حد) متحرک نبوده است، بلکه برای این است که متوسط بر صفت مذکور بوده است، و این حالت در تمام حدود آن وسط ثابت است، و این صفت در متحرک یافت می‌شود و آن در «آن ـ لحظه» است، چون درست است که درباره‌اش گفته شود: در هر «آنی» که برایش در حدّ متوسط فرض شود، پیش او و بعد او در آن نمی‌باشد.

و آنچه که گفته می‌شود: هر حرکتی در زمان است، اگر مراد از حرکت، امرِ متصل است، آن در زمان می‌باشد و وجودش هم ـ به‌گونهٔ وجود امور در گذشته ـ در زمان می‌باشد ـ اگرچه به‌وجهی با آن مباینت دارد ـ برای اینکه امور موجود در گذشته، گاهی آنها را وجودی در «آنی» از گذشته هست که در آن حاضر است، ولی این آنچنان نیست، و اگر مراد از آن معنی دوم باشد، پس بودنش در زمان ـ نه بر این معنی است که مطابق با زمان لازم آید ـ بلکه بر آن معنی است که از حصول قطع خالی نمی‌باشد و این قطع، مطابق با زمان است، پس از حدوث زمان خالی نیست، و برای اینکه در هر «آنی» از آن زمان ثابت است، پس به واسطهٔ آن در این زمان هم ثابت می‌باشد؛ این سخن او بود.

در این سخن بحث‌ها و گفتگوهایی نقضی و اثباتی می‌باشد:

نخست آنکه گوییم: هر ماهیتی را گونه‌ای خاصِ از وجود است و بودنش در اعیان عبارت است از صدق آن بر امری و تحقق حدّ آن (ماهیت) در آن (امر) چنان که ابن‌سینا این را درباب مضاف بیان داشته است، و آن در خارج موجود است، به این معنی که حدّ آن بر اشیاء فراوانی که در آن هستند صدق می‌کند، و مراد از موجودیت شئی جز این نیست؛ و از این قبیل است ماهیت حرکت و زمان و قوا و استعدادات و غیراینها؛ و شگفت از ابن‌سینا که به وجود زمانِ متصلِ در خارج [1]، معتقد است؟ چون

۱. همچنان که حرکت دو قسم است زمان هم دو قسم است· یکی از آن دو، منطبق بر حرکت قطعی است و آن مثل آن است و جز در نفس موجود نیست، و دیگری منطبق بر حرکت توسطی است و آن عبارت از «آن» سیال می‌باشد و همانند آن موجود است، و آنچه ابن‌سینا وجودش را گفته این است، و زمان به معنی اول موجود است و ماضی معدوم است و مستقبل هنوز وجود پیدا نکرده و در آن، فرقی بین گذشتهٔ آن و استقبال و حال عرفی نیست، پس وجودی جز برای توسط و «آن» سیال که روح زمان است نمی‌باشد، اما «آنی» که ظرف آن می‌باشد موجود نیست، اما وجود زمان به مقدار قطع است. یعنی اینکه منشأ انتزاع دارد، و به‌واسطهٔ این ←

آن چیزی است که بخش به سالها و ماهها و روزها و ساعات می‌گردد، و حرکت به معنی اول مطابق آن است، و حرکت نزد او محل زمان و علّت آن است، بنابراین معدوم، چگونه می‌تواند محل برای موجود و علّت آن باشد؟

دوم اینکه گوییم: شاید مقصود ابن‌سینا از نفی وجود حرکت به معنی اول این باشد که حرکت وصف جسم است و جسم، جوهری ثابت و در هر «آنی» از زمان وجودش موجود است، در حالی که حرکت را در «آن» وجودی نیست، و اگر این معنی برای جسم وصفی باشد، لازم می‌آید که در هر «آنی» در وجود حرکت، جسم موصوف بدان پدید آید، به‌واسطهٔ محال بودن جدایی موصوف از صفتی که بدان وصف می‌شود، یعنی هنگامی که بدان توصیف می‌گردد، پس موجود از حرکت، معنی دیگری است، به‌واسطهٔ استمرار و دوامش ـ مانند استمرار جنس ـ نه معنی اول، به سبب تبّدل و تجدّدش ـ با اثبات جسم ـ .

و ما می‌گوییم: محل حرکت و قابل و پذیرای آن، جسم ـ از آن روی که امری ثابت است ـ نمی‌باشد، بلکه جسم به‌واسطهٔ اشتمالش بر مادهٔ منفعل، هرآنی از پی آنِ دیگر منفعل می‌باشد، همچنان که فاعل آن نیز خواه طبیعت و یا جبر و فشار و یا اراده باشد، ناگزیر است که نوعی از تبدّل احوال و حیثیات بدان ملحق شود تا با انضمام این احوال، موجبی برای حصول حرکت در قابل گردد ـ چنان که ابن‌سینا درجای خودش بیان داشته است ـ چون علّتِ متغیّر متغیّر است و علّتِ ثابت ناگزیر ثابت است، حکم قابل هم برای شئی این‌گونه است.

سوم اینکه: نفی وجود حرکت به معنی قطع مطلقا، نادرست است، چگونه حکم به نفی آن کرده؟ و شایسته آن است که سخنش حمل بر این شود که مرادش نفی این مطلب است که وجود آنها را صورتی در اعیان ـ مانند امور ثابتی که از حیث ذات مستمر و دائم و غیرمتجدّداند ـ باشد، و این بیانش بدین مطلب تو را راهنمایی می‌کند

← است که انقسامش به ساعات و روزها و غیراینها جایز است، و دانستی که این هم بخشی از وجود است. و بسیار می شود که آنچه در حس مشترک است و آنچه که در خیال است، به آنچه که در خارج است آمیخته می‌گردد، از این روی شیخ محیی‌الدین عربی قدس سره گفته: در عالم وجود، اشتباهی بزرگتر از اشتباه خیال به حس نمی‌باشد. «سبزواری»

که گفته: جایز نیست قائم بالفعل حصول یابد، چون حصول را مقیّد به قیام ـ یعنی دارای ذات برقرار و ثبات آن ـ کرده است؛ و همین‌طور بیان دیگرش که: آنها را در وجود، حصول قائمی ـ آن‌چنان که در ذهن است ـ نمی‌باشد چون دوطرف... تا پایان سخنش.

زیرا آنچه از آنها در ذهن هست، اگرچه به حسب حدوث، حصول تدریجی دارند، ولی بقایشان دفعی و یکبارگی می‌باشد، برعکس آنچه از آنها در اعیان است، چون آنها از حیث حدوث و بقا تدریجی می‌باشند.

چهارم نفی وجود حرکت است به معنی اول ـ چنان که بر آن تصریح و استناد شده ـ و عبارت ابن‌سینا در اینجا با آنچه که در کتاب شفا ـ در فصل حلّ شک‌هایی که دربارهٔ زمان گفته‌اند ـ مناقض و ضد یکدیگر است، عبارت او چنین است: اما زمان: تمام آنچه که دربارهٔ عدم بودنش و اینکه آن را وجودی نیست گفته شده، مبتنی بر این امر است که آن را در «آن» وجودی نیست، و فرق است بین آنکه گفته شود: آن را مطلقا وجودی نیست، و بین آن که گفته شود: آن را وجودی در «آن» حاصل نیست، و ما می‌پذیریم و تصحیح می‌کنیم که وجودِ محصَّلی بدین‌گونه، در زمان نبوده و جز در نفس و توهم نمی‌باشد.

اما وجود مطلقِ مقابلِ عدمِ مطلق، آن برایش جایز است، چون اگر برایش جایز نباشد، سلبِ آن صدق می‌کَند، پس صدق می‌کند که بگوییم: بین دو جانب مسافت، مقدار امکانی برای حرکت بر مرزی از سرعت که آن را قطع نماید نیست، اگرچه این سلب کاذب باشد، پس اثباتی که مقابل آن است صادق می‌باشد و آن اینکه: آنجا مقداری هست، این امکان و اثبات مطلقا، دلالت بر وجود اَمری دارد ـ اگرچه در «آن» و یا جهتی از جهات نباشد ـ و این وجه آن به سبب توهم نمی‌باشد، زیرا اگر توهم هم نشده بود، این‌گونهٔ از وجود حاصل بود، با این‌همه لازم است دانسته شود که برخی از موجودات، وجوداتشان محقق و محصَّل است و برخ دیگر در وجود، ضعیف‌ترند، زمان هم شباهت بدان دارد، یعنی وجودش از حرکت ضعیف‌تر است؛ پایان سخن او.

ابن‌سینا قدس‌سره مقامش برتر و محلش بالاتر از آن است که در یک کتاب گفته

خود را نقض نماید، چون سخنش چنین می‌نماید که حرکت در وجود، قوی‌تر از آن است که در اعیان به‌گونه‌ای از وجود مطلقا، یعنی زمان توصیف گردد، بنابراین آن را به‌ضرورت، وجودی در اعیان هست، زیرا آن علّت زمان و محلّ آن است، پس به وجود ـ چنان که نصّ بر آن شده ـ سزاوارتر است، لذا دانسته شد که معنی آنچه را از نفیِ وجودِ حرکت بدان قصد کرده، همان چیزی است که ما بدان اشاره نمودیم.

پنجم اینکه حرکت به معنی توسط که گفته شد، آن را در اعیان وجودی نیست، چون کلّی است و کلیات ـ از آن‌روی که کلیات‌اند ـ و عارض عموم و اشتراک می‌گردند در خارج موجود نیستند، پس موجود ـ از حرکت معیّن ـ عبارت از حصول در حدّ معیّن است و آن امری «آنی» می‌باشد، از این‌روی بسیاری از حکما قائل‌اند که حرکت عبارت از حصول‌های پشت سرهم، در حدودی از مسافت‌های پشت سرهم است، لذا پی‌درپی آمدن «آن»ها و جُفت شدن حدود لازم می‌آید، و این باطل است، زیرا اگر چنین باشد هیچ‌یک آن حصول‌ها کمال اوّلی نبوده بلکه کمال دوّمی می‌باشد، چون حرکت عبارت است از سلوک و رفتن به‌سوی حصول، در حدّ معین و طلب آن، نه اینکه نفس آن حصول می‌باشد، برای اینکه طلبِ چیزی به‌عینه نفس آن‌چیز نمی‌باشد، و سلوک و پویش به‌سوی او غیر از حصول در آن است.

جواب آنکه: حرکت به این معنی، اگرچه با قیاس به حصول‌های «آنی» و زمانی که عقل آنها را اعتبار می‌کند دارای ابهام است، ولی با این‌همه از جهت تعیّن موضوع و وحدت مسافت و وحدت زمان و فاعل معین و مبدأ خاص و پایان خاص، دارای تعیّن می‌باشد، و این هم همان‌گونه که گفته شد از موجوداتی است که دارای وجودی ضعیف می‌باشد، لذا او را همین مقدار تعیّن کافی است ـ اگرچه در آن (حرکت) نوعی از اشتراک می‌باشد ـ چون نسبت این حصول‌ها به معنی (حرکت) توسط مستمر، نسبت جزئیات است به کلّی، و نسبتش به معنی (حرکت) قطع متّصل، نسبت اجزاء و حدود است به کُل.

ششم آنکه اگر کسی گوید: حرکت یا مرکب از اموری است که هریک از آنها اصلاً قابل تقسیم نیستند، و یا اینکه چنین نیست، اوّلی باطل است، چنان که در مباحث

جسم و مقادیر روشن شد؛ و دوّمی، یعنی اینکه پیوسته و برای همیشه قابل تقسیم باشد: اجزای فرضی از آن یکسره و یکبارگی که پدید نمی‌آیند، چون غیرقارّاند، پس ناگزیر از آن، یکی پس از دیگری پدید می‌آید، لذا جزء موجود از آن اگرچه قابل تقسیم نیست، ولی آنچه بعد از منقضی شدن آن و مقارن با آن نیز حصول می‌یابد اَمری غیرقابل تقسیم است، در این صورت حرکت، مرکب از اموری غیرقابل تقسیم است و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد؛ و اگر بعضی از آن پیش، و بعض دیگرش بعد قابل تقسیم باشد، تمامش حاصل نمی‌باشد، لذا آنچه را که ماحاصل فرض کرده بودیم حاصل نیست و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد.

گویم: این شبهه از خطیب رازی بود و نزدیک به شبههٔ دیگری است که بیانش در طی پرسش و پاسخ گذشت، این مغالطه از غفلت از اینکه وجود شئی مطلقا ـ اعم از اینکه وجودش در «آن» باشد ـ سرچشمه گرفته، پس در این بخش‌ها، بخش آخری را اختیار می‌کنیم، و آن اینکه موجود، از هر جزئی از حرکت امری قابل تقسیم بالقوه است به اجزائی که برخی از آنها پیش و برخ دیگر لاحق می‌باشند، و همین‌طور تا برسد به آنجائی که می‌رسد، یعنی جائی که عقل از اعتبار تجزیه و قسمت در آنجا باز می‌ایستد.

هفتم اینکه اتصال بین زمان گذشتهٔ از حرکت و زمان آیندهٔ آن، اتصال بین موجود و معدوم است.

جواب آنکه: حرکت و زمان از اموری هستند که وجودشان ضعیف است، یعنی وجودشان با عدم درآمیخته و فعلیتشان با قوّتشان تقارن پیدا کرده است و حدوثشان عین زوالشان می‌باشد، بنابراین هر جزئی از آنها درخواست عدمِ جزء دیگر را دارد، بلکه خود به‌عینه عدم آن می‌باشد، برای اینکه حرکت عبارت است از نفس زایل شدن چیزی بعد از چیزی و حدوث چیزی پیش از چیزی، و این‌گونه از وجود هم نوعی از مطلق وجود است، همچنان که اضافات نیز نوعی از وجوداند؛ و در وجودِ حرکت شک‌ها و شبهه‌های فراوانی است و آنها را جوابهایی است که ما سخن را با بیان آنها به درازا نمی‌کشانیم و عنان قلم را به‌سوی چیزی که مهم‌تر از آن است باز می‌گردانیم.

۱۲
فصلی
در اثبات محرک اوّل

حدّ حرکت را دانستی که آن فعل و یا کمال اوّل برای چیزی است که آن بالقوه ـ از آن‌جهت که بالقوه است ـ می‌باشد، پس قوه برای متحرک ـ از آن‌جهت که متحرک است ـ به‌منزلهٔ فصلِ مقوّم آن است، و مقابل آن سکون است ـ تقابل عدم و عینیت ـ .

پس گوییم: حرکت از آن‌جهت که صفت وجودی امکانی است، ناگزیر از قابل می‌باشد، و از آن‌جهت که حادث، و بلکه حدوثی می‌باشد، ناگزیر از فاعل است و ناگزیر از این است که هردو متغایر باشند، به‌جهت محال بودن چیزی که هم قابل و هم فاعل ـ فعل و قبول تجدّدیِ واقع در تحت دو مقولهٔ مخالف هم ـ باشد، و آن‌دو، مقولهٔ «ان یفعل» و «ان ینفعل» می‌باشد و مقولات اجناس عالی متباین هستند، به‌واسطهٔ محال بودن اینکه مفیص، به‌عینه مستفیض باشد، و محرِّک، نفس خود را حرکت نمی‌دهد، زیرا شئی در نفس خودش متحرک نمی‌باشد، و متحرک از جانب خودش به‌حرکت در نمی‌آید، پس حرکتش بالفعل، از جهتی که بالقوه است می‌باشد و این محال است؛ و مسخّن [۱] خودش خودش را گرم نمی‌کند بلکه به‌واسطهٔ امری است که گرمی آن بالقوه است؛ پس قابل حرکت ناگزیر است که بالقوه متحرک باشد نه بالفعل، و فاعل آن ناگزیر است که در آنچه شئی به‌سوی آن حرکت می‌کند بالفعل باشد، یعنی کمال وجودی که در آن حرکت واقع می‌شود، و اگرچه در نفس حرکت نه بالفعل است و نه بالقوه (چون جوهر در نزد آنان ثابت است) زیرا حرکت برای چیزی که موجود بالفعل است ـ از آن‌جهت که موجود بالفعل است ـ کمال نمی‌باشد.

ولی در اینجا نکتهٔ باریکی است که به‌زودی بر آن آگاهی خواهی یافت و آن اینکه: در وجود ناگزیر از امری غیرحرکت و غیرقابل حرکت می‌باشد و آن متحرک به‌ذات خود و متجدد به نفس خود، یعنی مبدأ حرکت به‌گونهٔ لزوم می‌باشد، و آن را فاعلی حرکت‌دهنده، به معنی پدیدآورندهٔ نفس ذات متجدّد آن می‌باشد، نه به معنی جاعل

۱. ضمیر «سخونته ـ گرمی آن» به متسخن بازمی‌گردد نه مسخّن. و در برخی از نسخ به‌جای مسخن متسخن است. «سبزواری»

حرکت آن ـ به‌واسطهٔ رسوخ جعل بین شئی و ذاتیات شئی ـ و این بدان‌جهت است که فاعلِ حرکت که مباشر و واسطهٔ آنست، ناگزیر باید متحرک باشد، وگرنه تخلّف علت از معلول خودش لازم می‌آید، پس اگر منتهی به امری وجودی که دارای ذات متجدّدی است نگردد، این منتهی به دَور و یا تسلسل می‌گردد، و ما به‌زودی با خواست الهی به تحقیق این امر بازمی‌گردیم.

اکنون به‌طور اجمال می‌گوییم: قابل حرکت امری بالقوه ـ یا از این جهت و یا از تمام جهات ـ می‌باشد، و فاعل آن امری بالفعل ـ یا از این جهت و یا از تمام جهات ـ می‌باشد، و جهات فعل ناگزیر منتهی به چیزی که از تمام جهات بالفعل است می‌گردد، این برای دفع دَور و تسلسل است، همچنان که جهات قوه به اَمری که از تمام جهات بالقوه است ـ جز بالقوه بودن خودش ـ باز می‌گردد، برای اینکه قوه گاهی در آن بالفعل حصول پیدا کرده و به این، از عدم مطلق ممتاز می‌گردد.

پس ثابت شد که در وجود دوجانب است: یکی حق‌اول و وجود ناب خالص ـ او تعالی ـ است و دیگری هیولای نخستین، اوّلی خیر محض است و این شرّی است که در آن خیری ـ جز بالعرض ـ وجود ندارد، از آن‌جهت که قوّهٔ تمام موجودات است، خیرِ بالعرض است، برعکس عدم، چون آن شرّ محض است.

از اینجا آشکار می‌شود که جسم، مرکب از هیولا و صورت است، چون در جسم قوّهٔ حرکت است و دارای صورت جسمی، یعنی اتصال جوهری، و آن امری بالفعل است، پس در آن کثرت است: اشارهٔ به این امر است که هر بسیط حقیقی واجب و لازم است که بالفعل تمام اشیاء باشد، و این مطلب شریف و ارزشمندی است که در روی کُرهٔ زمین کسی را ندیدم که علم بدان داشته باشد.

۱۳
فصلی
در دفع شک‌هایی که بر قاعدهٔ: هر حرکت‌کننده‌ای، حرکت دهنده‌ای دارد وارد گشته است

آنچه که از حکما در اثبات این مطلب به ما رسیده دلایلی چند است:

نخست آنکه: اگر شئی، به‌ذات خودش متحرک باشد، سکونش ممتنع است، چون

آنچه ذاتی است با بقای ذات باقی می‌ماند، و فساد تالی (قضیه) مستلزم فساد مقدم (قضیه) است.

دوم آنکه: اگر به ذات خودش شئی حرکت داشت، اجزای حرکت مجتمع و ثابت بودند، چون معلومِ ثابت، ثابت است، و اگر ثابت بود، حرکت نبود.

سوم اینکه: اگر به‌ذات خودش شئی متحرک باشد، خالی از این نیست که آن را یا مکان و یا حالتی ملایم است و یا اینکه نیست؛ بنابر بخش اول: خواهان این مکان و یا آنچه در روند آن است نمی‌باشد، پس متحرک نیست، و حرکتش هم به‌سوی جانبی سزاوارتر از حرکتش به‌جانب دیگر نمی‌باشد؛ و یا این است که به‌هر جانبی حرکت می‌کند، و این محال است؛ و یا اینکه اصلاً حرکت نمی‌کند، این هم خلف (خلاف فرض) است؛ و اگر برای آنچه که ملایم اوست (حرکت) دارد، و چون بدان رسید ساکن می‌شود، متحرک به ذات خود نیست.

چهارم آنکه: اگر جسم ـ چون جسم است ـ حرکت دارد، پس هر جسمی باید حرکت داشته باشد ـ به‌جهت اشتراک همگان در جسم بودن ـ و آن دروغ و کذب است، و یا برای آنکه جسم مخصوصی است، پس محرک، همین خصوصیت می‌باشد.

پنجم آنکه: بیانش در فصل پیشین ـ در اختلاف دوجهت قوه و فعل ـ گذشت، پس محرک وقتی حرکت داد، خالی از این نیست که یا حرکت دهنده است ـ نه حرکت‌کننده ـ و یا اینکه حرکت می‌کند، بنابر اوّل: آن غیرمتحرک است و معنای دوم که حرکت می‌کند، یعنی در آن حرکتی که بالقوه است پدید می‌آید، پس حرکت در آن بالقوه و بالفعل ـ باهم ـ می‌باشد و این محال است.

ششم اینکه: نسبت متحرکِ قابل به حرکت، بالامکان است و نسبتش از آن حیث که فاعل است، بالوجوب می‌باشد، در حالی که وجوب و امکان منافی یکدیگراند، پس محرک غیر از متحرک می‌باشد.

صاحب کتاب مباحث مشرقی (خطیب رازی) بر سه‌تای اولی اعتراض کرده و گفته: آیا طبیعت به ذات خود محرک نیست؟ با اینکه اصلاً حرکت ندارد و اجزای فرض شدهٔ در حرکت باقی نمی‌ماند و آن (طبیعت) درخواست مکان معینی را دارد، پس چرا جایز نباشد که جسم به‌ذات خودش حرکت‌دهنده باشد و چیزی از آنچه که گفته‌اید لازم

نیاید؟ اگر گفتید که طبیعت اقتضای حرکت را ـ به‌شرط حالت منافی و یا زایل شدن حالت ملایم ـ دارد، اجزای حرکت برای تجدد و نوشدن نزدیکی و دوری از این حالتِ ملایم، تجدّد می‌یابند، و سکون فقط هنگام رسیدن به ملایم حاصل می‌گردد، و علّت اگر در ایجاب معلولش موقوف بر شرطی باشد، این ایجاب ـ به‌واسطه از دست رفتن آن شرط ـ استمرار و دوام پیدا نمی‌کند.

حال گوییم: وقتی این را جایز می‌دانید، چرا جایز نمی‌دانید که اقتضای حرکت دادن به‌شرط حصول حالت منافرت و دور شدن است تا آنکه اجزای حرکت به‌سبب نزدیکی و دوری از آن حالتِ منافرت تجدّد و تازگی یافته و حرکت هنگام زایل شدن آن قطع گردد؟ در این صورت امکان ندارد که این دفع گردد و گفته شود: اگر جسمیّت به ذات خود حالت مخصوصی را درخواست دارد، هر جسمی چنین است، و این همان دلیل چهارم می‌باشد، لذا در بیان این راههای سه‌گانه نیاز به یاری گرفتن از راه چهارم دارد و ما در آن سخن می‌گوییم.

بنابراین گوییم: هر جسمی دارای مقدار و صورت و هیولاست، مقدارش عبارت از ابعاد سه‌گانه‌اش می‌باشد، و شکی نیست که آن (ابعاد سه‌گانه) طبیعتی است که بین اجسام مشترک می‌باشد.

اما صورت جسمی، ناگزیر از اقامهٔ برهان بر آن است و آن اینکه در تمام اجسام یک امر بیش نیست، و این بدان سبب است که صورت جسمی امکان ندارد که نفس قابلیت برای این ابعاد باشد، چون آن یک امر اضافی (نسبی) است و جسمیت از مقولهٔ جوهر است، پس چگونه نفس این قابلیت می‌باشد؟ بلکه این صورت عبارت است از ماهیت جوهری که این قابلیت را لازم می‌آورد؛ و چون ثابت شد که جسمیت امری است که این ابعاد را لازم می‌آورد، بنابراین جایز است که این امر در اجسام، مختلف و گوناگون باشد، اگر چه در این حکم که قابلیتِ این ابعاد است مشترک می‌باشند، زیرا اشتراک امور مختلف در یک لازم جایز می‌باشد.

سپس گفته: گرفتیم که اجسام که در صورت جسمیت باهم مشترک‌اند، ولی در مادهٔ جسم باهم اشتراک ندارند، و گرفتیم که جسمیت، علّت حرکت نباشد، چرا جایز نباشد که علّت آن مادهٔ مخصوص آن باشد؟

گویم: مشترک بودن اجسام در جوهرِ قابلِ ابعاد، امری بدیهی و آشکار است و نیازی به اقامهٔ برهان بر آن نمی‌باشد، و این ما را برای اثبات مبادی طبیعت و محرِّکات خاص کافی و بسنده است، چون مشخص است که حرکات و اوضاع و أُیون (کجائی‌ها) تمامی عوارض و اوصاف این امر مشترک می‌باشند، برای اینکه بودن در مکان، جز به جسمیت ـ یعنی جوهر دارای طول و عرض و عمق ـ توصیف نمی‌گردد، و همین‌طور «وضع» یعنی نسبت اجزای شئی ـ بعضی نسبت به بعض دیگر ـ و به امری خارج، و همین‌طور انتقال از مکانی به مکان دیگر.

پس قابل این اوصاف و انتقالات، ناگزیر همان جسم است و همو سبب قابلی می‌باشد، پس برای این اوصاف ناگزیر از سبب فاعلی هم هست، ولی آنان در اثبات این سبب فاعلی راههایی دارند که بعضی از آنها مُبتنی بر اثبات امکان و قوّه برای وجود این اوصاف برای جسم می‌باشد، چون لازم ماهیت ـ بلکه لازم وجود ـ برای شئی، جایز است که فاعل و قابل در آن، یک امر باشد؛ و بعضی دیگر از آنها (راههای اثبات) مبتنی بر اثبات جهت اشتراک بین موصوفاتِ به این صفات ـ با اختلاف صفات ـ می‌باشند، پس اگر چیزی از آنها از لوازم ماهیت مشترک باشد، باید مانند موصوفش در همگی متفق و متحد باشد، چون لازم ماهیت، لازم تمام افراد (آن ماهیت) است، و آنان با این همه درجای خود اقامهٔ برهان کرده‌اند که جسمیت، یک طبیعت نوعی می‌باشد که بین انواع اجسام و اجناس آنها مشترک می‌باشد، و بیانش به‌زودی خواهد آمد.

اما آنکه گفته: جایز است که امور مختلف، در یک لازم مشترک باشند، گوییم: این به‌شرطی جایز است که منشأ لزوم جهت اشتراک باشد نه جهت اختلاف ـ چنان که درجای خودش بیان شده ـ و ما به‌طور یقین می‌دانیم که قابلیت ابعاد اگرچه یک امر نسبی است ولی جسم ـ از آن‌روی که جسم است ـ اقتضای آن را دارد، نه از آن‌روی که در آن مختلف است (مانند فلکیّت و عنصریّت) و این معنی از جهت ضرورت و اتفاق، بین اجسام مشترک است ـ اگرچه اجسام از جهت ماهیات باهم اختلاف دارند ـ .

و برخی از این راهها، بودنِ هیولیّاتِ مخالفِ در اجسام را که مبادی حرکت و آثار

گوناگونی دارند و هر بخش از آنها به‌نوعی از جسم اختصاص دارد، دفع می‌گرداند، چون آنها محض قوه و خالص استعداداند و باهم اختلافی ندارند ـ مگر از جهت اختلاف طبایع و صور ـ و به این برهان سخن او که: چرا جایز نباشد علّت حرکت همان مادهٔ مخصوص باشد؟ دفع می‌گردد، چون ندانسته که مادّه، معنایی برای تخصیص ماده ـ جز به‌صورتی که بر آن پیشی دارد ـ ندارد، و به‌زودی خواهی دانست که فعل، به حسب انواع تقدّم، بر قوّه تقدّم و پیشی دارد.

سپس گفته: فلک قابل کون و فساد نمی‌باشد، پس آنچه از شکل و وضع و مقدار که دارد برایش حصول آن لازم و واجب است، و این وجوب اگر برای جسمیت آن است ـ با اینکه لازم نیست که هر جسمی چنین باشد ـ در این صورت باید حرکت نیز برای جسمیت آن باشد، اگرچه هیچ جسمی متحرک نباشد، و اگر برای امری که در جسمیت موجود است (مانند طبیعت) می‌باشد؛ این امر اگر ملازم آن نباشد، لازم، به سبب آن ملازم جسمیتش نمی‌باشد، و اگر ملازم باشد، تقسیم بازمی‌گردد و انقطاع نمی‌پذیرد، مگر آنکه گفته شود: این اوصاف برای جسمیتِ فلک غیرلازم‌اند، پس در آن جایز شمردن خرق (دریدگی) و فساد می‌باشد، و یا اینکه آنها (اوصاف) لازم جسمیتِ مطلق‌اند، ولی بدون‌واسطه و یا یک واسطه که ملازم آن (فلک) می‌باشد، با اینکه آن اوصاف در تمام غیرمشترک‌اند، پس باید حرکت نیز چنین باشد.

اگر گفته شود: این ملازمت، هنگامی که جسمیت در آن خانه کرد ـ یعنی ماده ـ چون افلاک از آن‌جهت که ماده‌شان مخالف دیگر مواد است و اقتضاکنندهٔ این شکل‌ها و مقادیر جسمی نیز هستند، ملازمت بین جسمیت و آن امور حاصل می‌گردد، بنابراین گوییم: چرا جایز نباشد که برای برخی از این اجسام مادّهٔ مخصوصی باشد که مخالف دیگر مواد باشد و آن به ذات خود اقتضای حرکت مخصوصی را کند؟ و از این امر لازم نمی‌آید که اجسام در آن اشتراک داشته باشند.

گوییم: اما آنچه که دربارهٔ فلک بیان داشته، مبنایش بر غفلت و ناآگاهی از احوال ماهیت و چگونگی ارتباط جنس با فصلی که آن را در نوع محصّل در ذهن تحصّل می‌بخشد، و از چگونگی ملازمه بین ماده و صورت آن ـ در نوع مرکب در خارج ـ و از شناخت اینکه صورت فلکی ـ بلکه هر صورتی از صورت‌های مخصوص که در

اجسام است ـ محصِّل جسمیّت آن است نه اینکه جسمیّت در آن و در غیر آن که هست اقتضای فلک و یا آتش و یا آب بودن را می‌کند، می‌باشد [۱]؛ و خلاصه آنکه (غفلت) از خواصّ و لوازم مخصوصِ در یکایک از انواع می‌باشد ـ چنان که در مباحث صور گذشت ـ

اما آن چیزی که از جایز شمردن اینکه مادّه اقتضای حرکت مخصوص و دیگر خواص را دارد بیان داشته، (باید دانست که:) مادّه درواقع و به معنی، صورت است، پس برای آن از معنی ماده جز نامی ـ نه معنای آن ـ باقی نمی‌ماند، برای اینکه معنی مذکور به‌عینه، همان صورت است، چون مراد ما از صورت جز مبدأ آثار مخصوص نمی‌باشد، و مرادمان از طبیعت جز مبدأ حرکت ذاتی نیست، و ما را نیازی به نام ـ پس از تحصیل حقیقت به واسطهٔ برهان ـ نمی‌باشد.

سپس گفته: خلاصه آنکه این دلیل دلالت بر اثبات قوا و طبایع ندارد، جز وقتی که روشن داشتیم ماده، مشترک است، و چون این متعذّر باشد، دلیل نتیجه بخش نمی‌باشد.

اگر گفته شود: مادّه این صلاحیت را ندارد که مبدأ حرکت باشد، چون وی از آن‌جهت که خودش خودش است، قابل می‌باشد، و یک‌چیز نمی‌تواند هم قابل باشد و هم فاعل.

گوییم: درباب علّت، تباهی این اصل ثابت شد، و با تقدیر درست بودنش، در اثبات مطلوب کافی است، و آن راه پنجم است، ولی بیان در آن و قوی‌ترین چیزی که متوجه آن است اینکه ماهیات، فاعلِ لوازم و قابل آنهایند و این آنچه را که بیان داشته‌اند باطل می‌کند [۲]. گویم: بیان اختلاف دو جهت «ان یفعل» و «ان ینفعل» را دانستی، و اختلاف دوجهت قوه و فعل، یعنی امکان وقوعی و ایجاب را بدون جدال و ستیز دانستی، اما نقض به لوازم ماهیات غیر وارد است، چون پایه و اساس اشکال بر مغالطه‌ایست که از اشتراک لفظ قابل و وقوع آن ـ گاهی به معنی انفعال تغییری ـ و گاه دیگر به معنی اتصاف لزومی ناشی شده و سرچشمه گرفته است.

۱. این خبر پنج‌سطر بالاست که: مبنایش بر غفلت... می‌باشد. «م» ۲. برای تفهیم این جملات اخیر به حواشی جلدسوم اسفار صفحه ۴۶ از سبزواری مراجعه فرمایید.

۱۴
فصلی
در تقسیم قوّهٔ محرّک، و در اثبات محرّک عقلی

برخی از محرک‌ها محرک بالذات است و برخ دیگر محرک باواسطه است، مانند نجّار به‌واسطهٔ تیشهٔ نجّاری، و بعضی به گونهٔ مباشرت و واسطگی حرکت می‌دهد، یعنی صفت حرکت را می‌بخشد، بعض دیگر به‌گونهٔ مباشرت حرکت نمی‌دهد، بلکه ذات متحرک را می‌دهد ـ نه فقط حرکتش را ـ و این را به‌زودی خواهی دانست، و نیز برخی دیگر هستند که حرکت می‌دهند، به این معنی که حرکت داده می‌شوند، و برخ دیگر حرکت می‌دهند و حرکت داده نمی‌شوند، مانند معشوق وقتی که عاشق را حرکت می‌دهد و معلم وقتی شاگرد را حرکت می‌دهد، و به جهت محال بودن اجسام بی‌نهایت، محال است که متحرکاتی باهم تا بی‌نهایت حرکت‌دهنده باشند.

بیان این مطلب آنکه: نخست متحرک لازم است که جسم و یا مادّی باشد، در این صورت نامتناهی بودن اجسام لازم می‌آید، دوم آنکه: علّت‌ها لازم است که متناهی باشند، زیرا اگر متحرک اخیر باشد و او را حرکت‌دهنده‌ای حرکت دهد، این نیز متحرک است، پس محال است که حرکت کند بعد از آنکه محرک دیگری او را حرکت دهد، بنابراین متوسط این سه، دارای دو نسبت است و او را از بین اینها این خاصیّت و ویژگی است که حرکت می‌دهد و حرکت می‌کند، خواه این واسطه یکی باشد و یا فراوان، متناهی باشد و یا نامتناهی، زیرا حرکت، مادام که حکمش حکم واسطه است درست و جایز نیست، پس لازم است که منتهی به حرکت‌دهنده‌ای شود که حکمش حکم واسطه نباشد، و این است که خارج‌کنندهٔ امور است از قوّه به فعل؛ و موجد و پدیدآورنده منتهی به امر بالفعل می‌شود، پس لازم است که امر بالفعل باشد و موجودِ به ذات خودش، پس حرکت دهنده‌ای که حرکت داده نمی‌شود، یا این است که حرکت می‌دهد، یعنی به جسم متحرک، مبدأ قریبی را که بدان حرکت می‌کند می‌بخشد، و یا آنکه حرکت می‌دهد، بدان جهت که غایتی است که بدان تمامی می‌یابد و خیری است که متوجه به او و معشوق می‌باشد، و مسلّم است که هر قوه‌ای که در جسم است حرکت می‌دهد، چون خودش هم بالعرض حرکت می‌کند، پس محرکی که حرکت داده

نمی‌شود صلاحیت این را که قوّهٔ جسمانی باشد ندارد.

و اثبات اینکه هر جسمی فعل خاص و یا حرکت مخصوصی را انجام می‌دهد، دانستی که به‌عرض و به اتفاق و یا زور و جبر نمی‌باشد، بلکه به سبب قوه‌ای که زائد بر جسمیت است می‌باشد، بنابراین آن یا طبع است و یا ارادهٔ نفسانی متعلّق، بنابر هر دوتقدیر ناگزیر باید این قوّه تعلق به جسم داشته باشد و به‌کلی از آن مفارق و جدا نباشد، برای اینکه فعل خاص وقتی از فاعلِ به‌کلّی مفارق و غیر آمیزش با اجسام صادر شد، لازم است که مفارق، به‌واسطهٔ حرکت، امری را درخواست داشته باشد که ندارد، و این همان‌گونه که دانستی باطل است، در این صورت اگر مفارق با وی در حرکت دادن شریک است، آن فقط بر یک وجه از دو وجهی که بیان شد حرکت می‌دهد ـ مانند حال حرکات فلکی ـ .

۱۵
فصلی
در اینکه مبدأ قریب برای این فعل‌ها و حرکات مخصوص، امری مفارق و جدای از ماده نمی‌باشد

گوییم: اختصاص این جسم به قبول این تأثیر از مفارق، خالی از آن نیست که از آن‌جهت که جسم است و یا به‌واسطهٔ قوّه‌ایست که در آن است و یا به سبب قوه‌ایست که در مفارق می‌باشد؛ اما اوّلی: لازم می‌آید که در آن، هر جسمی مشارکت داشته باشد، و اَمر چنان که دانستی این چنین نیست؛ اما دوّمی: به‌واسطهٔ قوّه‌ای که در آن است می‌باشد و همین مطلوب است؛ اما سوّمی: این قوّهٔ در مفارق یا این است که نفسش موجب این تأثیر می‌باشد، سخن در آن، مانند سخن در مفارق است و گفته آمد؛ و اگر به گونهٔ اراده است، خالی از آن نیست که اراده، این جسم را به‌واسطهٔ خاصیتی که در آن است (از بقیه) جُدا کرده و برتری داده یا آنکه نداده، بلکه در آن اثری بیهوده گذارده، اگر تأثیرش گزاف و بیهوده است، چگونه اتفاق افتاده؟ چرا اوضاع عالم استمرار و یک‌نواختی خود را دارد؟ به‌ویژه افلاک، با این نظام دائمی و یا اکثری، چون امور اتفاقی ـ چنان که دانستی ـ نه دائمی‌اند و نه اکثری، ولی امور طبیعی اکثری و یا دائمی

می‌باشند و در آنها چیزی به‌واسطهٔ اتفاق و گزاف و بیهوده ـ چنان که خواهی دانست ـ پدید نمی‌آید و تمام اینها به‌سوی اهدافی کلّی در حرکت‌اند، بنابراین به‌واسطهٔ اتفاق نمی‌باشد، پس باقی می‌ماند که به‌واسطهٔ خاصیتی در آن می‌باشد و این خاصیت، به ذات خود موجب حرکت است، و آن قوه و طبیعت می‌باشد، و این همان چیزی است که به سببش جسم، به‌واسطهٔ حرکت کمالات ثانوی خود را از مکانها و شکل‌های آنها و غیراینها می‌طلبد، و ما درباب صور جسمانی در این‌باره سخن خواهیم گفت.

و همانند این طبیعت اگر عارض اجسام شد، اجسام حالت شگفتی پیدا می‌کنند، مانند آب که گرم شود، و زمین که بالا آید، و هوا که با فشار جمع شود، پس از زایل شدن مبدأ قریب و فشار، طبیعت آن را به‌حالت طبیعی خودش باز می‌گرداند و این حالات را برای آنها حفظ می‌نماید، یعنی آب را به‌سردی خودش، و زمین را به مکان پائینی خودش، و هوا را به قوام و نرمی خودش باز می‌گرداند؛ همین‌طور بدنها، وقتی که مزاجشان انحراف پیدا کرد، به‌واسطهٔ استیلا و غلبهٔ بعضی از عناصر بیمار می‌گردند و چون طبیعتِ اداره‌کنندهٔ آنها قوی شود، آنها را به مزاج موافق باز می‌گرداند؛ و از اینجا نیز دانسته می‌شود که نفس، مزاج نیست، چون مزاجِ معدوم، ذاتش را به‌حالت اصلی ـ به‌واسطهٔ محال بودن اعادهٔ معدوم ـ باز نمی‌گرداند.

۱۶
فصلی
در اینکه بر هر حادثی قوّهٔ وجود و ماده‌ای که آن را حامل است پیشی دارد

هر چیزی که قوّهٔ وجود بر آن پیشی ندارد، حدوثش محال است، و هر پدید آمده‌ای، بعد از آنکه نبوده ـ بعدیّتی که با قبلیّت جمع نمی‌شود ـ ماده بر آن پیشی دارد، و این بدان جهت است که پیش از وجودش ممکن‌الوجود به ذات خود می‌باشد، چون اگر ممتنع بود، اصلاً پدید نمی‌آمد، و اگر واجب بود معدوم نبود، پس امکان وجودش غیر از قدرتِ فاعل بر اوست، چون ممکن‌الوجود بودن چیزی، با قیاس به وجودش ـ برای آن چیز ـ حالت است نه به امری که خارج از آن است، در این صورت امکان وجودش را حقیقتی است که وجودش بر وجود این ممکن پیشی دارد و این امکان، در خارج

عرض است و از امور عقلی محض و اعتبار صِرف نمی‌باشد، چون آن یک اضافه است که منسوب به‌چیزی که امکان وجودش است می‌باشد، بنابراین اضافه مقوِّم آن است، و امکان وجود مطلق [1] نه جوهر است و نه عرض، بلکه نفس اضافه است، چون اگر امکان، جوهر باشد باید دارای وجود خاص ـ با قطع‌نظر از اضافه ـ باشد و اگر چنین باشد باید واجب‌الوجود به ذات خود باشد، نه منشأ برای امکان خود، و همین‌طور اگر عرضِ قارّ باشد، و دانسته شد که مطلقا برای امکان وجود، وجودی در خارج نیست که سپس از خارج، اضافه عارض آن گردد، بلکه موجودِ از امکان وجود، همان امکانات مخصوص است تا آنکه مضاف مشهوری باشد نه حقیقی، چون آنها برای موضوعات اعراض‌اند، و اضافهٔ مقوِّم امکانِ وجودی چنین است و جوهر را مقومش عرض نیست، در حالی که آن عرض است، پس لازم است که موجود در موضوع باشد، بنابراین این امکان را ما قوّهٔ وجود و حامل آن ـ از حیث موضوع و ماده و هیولا به اعتباراتی گوناگون ـ می‌نامیم.

پس این امکان امری وجودی است ـ اگرچه عدم همراه آن است ـ و آن عام است ـ عموم تشکیک ـ مانند وجود مطلق که تحت آن معانی گوناگونی داخل می‌شوند که عبارت از امکاناتی هستند که نامهایشان مجهول است و از آنها تعبیر به امکانِ وجودِ چنین و چنان می‌شود، بدین‌ترتیب مادّه بر هر حادثی پیشی دارد، و مادّه یک سبب از اسباب حدوث است، و چون حدوث و کون و فساد می‌باشد، لازم است که هیولای هر کاین و فاسدی یکی باشد، وگرنه حدوث هیولا رأساً و از آغاز لازم می‌آید و این محال است، برای اینکه لازم می‌آید که امکان وجود بر هیولای حادث پیشی داشته باشد، بنابراین برای امکان آن نیز هیولای دیگری می‌باشد و تسلسل پیدا می‌کند، این امر محال است، مگر به‌گونه‌ای که به‌زودی بر آن آگاهی پیدا خواهی کرد، یعنی: تجددش با تجدّد صورت، به‌گونهٔ اتصال (یعنی حرکت جوهری که مادّه با صورت متحد است و در حدوث و تجدّد تابع آن است) باشد.

۱. مراد از وجود مطلق در اینجا وجودی است که محمول «هلیّت بسیط» می باشد، چون وجود مقید محمول «هلیّت مرکب» است، مانند نوشتن و امثال آن برای «زید» و اطلاق، نسبت به صور و عرض و نفس می باشد. «سبزواری»

بدان که موضوع امکان لازم است که مُبدَع باشد وگرنه موضوع دیگری بر آن پیشی می‌گیرد و همین‌طور تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند، برای اینکه اگر چنین فرض شود لازم می‌آید که امکان را امکان دیگری پیشی داشته باشد؛ و از آن‌چیزها که لازم است دانسته شود اینکه: امکانی که با فعل و همراه آن معدوم می‌گردد، دارای سببی است و ناگزیر حادث می‌باشد و امکان دیگری بر آن پیشی داشته ـ پیش‌بودن زمانی تا بی‌نهایت ـ پس از آن هیولا و همین‌طور ماده ـ از آن‌روی که ماده است ـ دارای قوه‌ایست که شئی بالفعلی گردد ـ نه اینکه پدید آید؛ و امکان صورت عبارت از این است که پدید می‌آید، ولی نه بدان شرط که شئی بالفعلی گردد، چون آن خودش فعل است.

پس گوییم: امکان وجود صورت، صفتی است که موجود در هیولای آن می‌باشد، و چون این صفت را تعقل کردی، امکان وجود صورت بودن آن را تعقل کرده‌ای، مِثال این مِثال فراخی حوض است، چون فراخی صفت حوض است، و چون ذهن آن را حاضر کند و اندازهٔ آنچه که آب فرا می‌گیرد را هم حاضر کند، این امکان وجود آب است، و همین‌طور حیاط منزل صفت منزل است، و چون تعقل گردد و آن مقدار که از مردم را فرا می‌گیرد تعقل گردد، این امکان وجود آنان (مردم) است، و بدین برهان شبههٔ آن کس که می‌گویند: موجود چگونه مضاف به معدوم می‌باشد؟ برای اینکه حدّ مضاف، بودن شئی است به‌گونه‌ای که چون تعقل شود، مضاف بدان هم با آن تعقل می‌شود حل می‌شود.

اگر گفته شود: فراخی حوض و حیاط منزل، هریک از آن دو را معنای وجودی است و قوّه را معنای عدمی، هریک از آن دو با قیاس به آنچه فرا می‌گیرند ـ مثلاً قیاس با آب نه با قیاس به وجود که معنای عدمی است ـ آن مطلقا با قیاس به وجود می‌باشد [1].

هشدار دادنی (که درواقع پاسخ پرسش بالایی است): برخی از حادث‌ها امکان وجودشان به این است که موجود در ماده‌اند، و برخی از اشیاء هم امکان وجودشان به این است که با ماده‌اند ـ نه در ماده ـ اولی مانند صورت‌های جسمی، و دومی مانند نفوس انسانی که وجودشان در مادّه نمی‌باشد ولی با ماده است ـ چنان که در علم نفس

۱. معنای عدم ـ مطلقا ـ چیزی است که مطلقا قوه برای وجود است ـ مانند ماهیت ـ «سبزواری» عبارات هر دو چاپ اسفار در این موضع مغشوش بود و باهم تفاوت فاحشی داشتند. اگر ترجمه نامفهوم است معذورم. «م»

خواهی دانست ـ و ماده است که برتری‌دهنده و مرجِّح وجود نفس است بر عدم آن، زیرا هر چیزی که ممکن‌الوجود است، قوّه‌اش بر وجود و عدم مساوی است، پس ناگزیر آن را باید سببی برتری‌دهنده و مرجِّحی باشد که وی را به یکی از دوطرف متمایل گرداند، چون بخشندهٔ جواد را کمترین مرجِّح که شئی را از حدّ مشترک بین وجود و عدم خارج می‌سازد کافی و بسنده است.

پس برایت روشن شد که مادّه علّتِ وجود نفس است بر این وجه، نه غیر این، چون مادّه از دو وجه بدان نیازمند است: یکی برای اینکه موجود از آن بدان تقوّم و پایداری داشته باشد، و این وجه برای نفس ناطقه نیست؛ و دوم برای اینکه وجود شئی را بر عدمش ترجیح دهد، آن بخشی که مادّه به نفس محتاج است این بخش است، بنابراین ماده درواقع خاص حادث‌ها است تا آنکه امکان وجود را حاملِ شده و وجود ممکن‌الوجود را بر عدمش ترجیح و برتری دهد؛ سپس (گوییم:) این امرِ ممکن عبارت از صورت است که چون در برخی از صور [1] پدید می‌آید و به‌جهت دو معنی بدان نیازمند است: اولی به‌جهت حدوث و دومی برای اینکه وجود صورت بدان تقوّم و برپایی داشته باشد؛ اما نفس انسانی فقط برای حدوث بدان نیازمند است، و تحقیق بیشتر این معنی و حلّ شبهه در سببیت نفس را درباب بیان بقاء آن پس از مرگ بیان می‌داریم.

بدان که مفارقِ (مجرّدِ) محض به حسب واقع، امکانی ندارد، وگرنه باید وجودش را حاملی باشد، و امکان آن فقط یک اعتبار صِرف است که ذهن هنگام ملاحظهٔ ماهیت کلی برایش اعتبار می‌کند و در نتیجه نسبتش را به‌وجود، به امکان می‌یابد.

۱۷
فصلی
در اینکه فعل مقدّم بر قوّه است

فصل‌های گذشته (فصول ماضیه منطقی) این پندار را پیش می‌آورند که قوّه مطلقابر فعل تقدّم و پیشی دارد، و این اعتقاد بیشتر مردم است که پندارند مادّه پیش از

۱. در تمام نسخ این چنین بود و ممکن است به‌جای صور، مواد باشد. والله اعلم.

صورت است و جنس قبل از فصل، و عالم پیش از نظام آن نظامی نداشته است و ماهیت ممکن پیش از وجودش بوده است، در حالی که چنین نیست.

ابن‌سینا در کتاب شفا اعتقادات گروهی را حکایت کرده که پنداشته‌اند قوّه قبل از فعل است، و آنان در این اعتقاد به‌دسته‌های مختلف پخش شده‌اند:

ازجمله کسانی‌اند که برای هیولا وجودی پیش از صورت قرار داده‌اند که پس از آن فاعل، لباس صورت را بر آنها پوشانیده است، یا از آغاز و یا به‌واسطهٔ درخواستی که بر این امر داشته، چنان که برخی از عوام پیشینیان چنین پنداشته و گفته‌اند: چیزی مانند نفس، برایش لغزش و خطایی واقع گشت که سرگرم تدبیر هیولا و تصویر آن شود، لذا تدبیر و تصویر را نیک انجام نداد و خداوند آن را جبران فرموده و تصویرش را نیکو نهاد.

و برخی گفته‌اند: این اشیاء در ازل به‌طبع خودشان حرکت داشتند، ولی حرکتی نامنظم، لذا پروردگار طبیعت آنها را یاری کرده و از بی‌نظمی به نظم خارجشان ساخت.

برخی دیگر گفته‌اند: قدیم، ظلمت و یا هاویه (گودال آتش) و یا خلأ نامتناهی و پیوسته ساکن بوده و سپس حرکت کرد.

دسته‌ای دیگر هم گفته‌اند: خلیطی که انکسا غورس بدان قائل است بوده، زیرا آنان گویند: قوّه قبل از فعل است، چنان که در دانه‌ها(ی کاشتنی) و نطفه‌ها و در تمام آنچه که آفریده می‌شود هست.

گوییم: حال در امور جزئی از کائنات فاسد (کون و فساد)، مانند حال در نطفه و انسان است که قوّهٔ مخصوص بر فعل، به زمان تقدّم دارد و تقدّم به زمان قابل اعتنا نیست؛ سپس (گوییم:) قوه مطلقا از فعل، به وجوه تقدّم، تأخر دارد، چون آن به ذات خود تقدّم ندارد، بلکه نیازمند به جوهری است که بدان تقوّم پیدا کند، و این جوهر لازم است که بالفعل باشد، زیرا تا بالفعل نگردد، آمادهٔ برای چیزی نمی‌شود، چون آنچه که مطلقا موجود نیست، امکان ندارد که چیزی را قبول و پذیرا باشد؛ سپس (گوییم:) در وجود، اشیائی بالفعل‌اند که اصلاً نه بالقوه بوده و نه هستند، مانند اوّل تعالی و عقول فعال، ولی قوّه نیازمند به‌فعلی است که آن را به فعلیت رساند و این فعل چیزی نیست که پدید آید، چون نیازمند به خارج‌کنندهٔ دیگر به فعلیت دارد و ناگزیر منتهی به

موجودی بالفعل می‌گردد که حادث شده نمی‌باشد، چنان که در متناهی بودن علّت‌ها گفته آمد.

و نیز برای اینکه فعل به ذات خود تصوّر می‌شود، در حالی که تصوّر قوّه نیازمند به تصوّر فعل است؛ و نیز برای اینکه فعل به‌واسطهٔ شرف و کمال قبل از قوّه است، زیرا فعل کمال است و قوّه نقص، و هر قوّه‌ای که بر فعل (فعلیت) باشد، آن فعل کمال آن است؛ و خیر در هر چیزی با بالفعل بودن است و هرکجا که شرّ است، در بالقوه بودن آن‌چیز است، و شئی از تمام جهات شرّ نیست، وگرنه باید معدوم باشد، و هر چیزی از آن حیث که موجود است شرّ نیست، بلکه شرّ از آن حیث که عدم کمال است می‌باشد ـ مانند جهل ـ و یا برای آنکه در غیرخودش موجب عدمی می‌شود ـ مانند ظلم ـ بنابراین قوّه، از آن جهت که در خارج نوعی از کون و وجود را دارد، ماهیتش به‌وجود تقوّم پیدا می‌کند، چون وجود ـ همچنان که دانستی ـ بر ماهیّت تقدّم «بالحقیقه» دارد [۱]، پس قوّه ـ از آن‌روی که قوّه است ـ دارای تحصّل بالفعل عقلی است؛ بدین‌ترتیب روشن شد که فعل، بر قوّه تقدّم دارد ـ تقدّم به علیّت و به طبع و به شرف و به زمان و به حقیقت ـ چنان که بدان اشاره کردیم.

پندار و دفع پندار

اگر گویی: قوّه در برخی از مواضع بهتر از فعل است و فعل بدتر از قوّه است، زیرا قوّهٔ بر بَدی بهتر از فعلی است که به اِزاء آن می‌باشد، و بالفعل شرّ بودن بدتر از بالقوّه شرّ بودن است، همان‌طور که بالفعل خیر بودن بهتر از بالقوه خیر بودن است، برای اینکه شخص شریر و بَد، به قوّهٔ شرّی که در اوست شریر و بد نمی‌باشد بلکه به سبب مَلکهٔ شرّ و بدی است.

گوییم: راست می‌گویی! ولی این با قیاس، اَمری عارض است، پس قوّهٔ شرّ ـ از آن‌روی که قوّه است و قوّه نوعی عدم است ـ شرّ می‌باشد، همین‌طور فعلی که به اِزاء آن می‌باشد، مانند ظلم و مرض و امثال اینها ـ از آن‌جهت که بالفعل‌اند ـ چون فعل،

۱. بیانش آنکه: آنچه بالفعل است ـ مطلقا یعنی وجود ـ «بالحقیقه» برآنچه که بالقوه است ـ مطلقا یعنی ماهیت ـ متقدم است، پس جایز نیست، چون سخن در قوّهٔ استعدادی است نه امکان ذاتی. «سبزواری»

وجود است خیر می‌باشد ولی فعل، از آن حیث که منتهی به نوعی عدم که عارض آن می‌گردد می‌شود شرّ است، بنابراین قوّهٔ بر این فعل، از آن‌جهت که عدم امری است که وجودش منتهی به عدم چیز دیگری می‌گردد، بهتر از فعل آن می‌باشد، برای اینکه عدمِ عدم، لازمه‌اش وجود است، بدین‌ترتیب جهت خیریّت در قوّهٔ بر بَدی و شرّ نیز بازگشت به‌فعل دارد، همچنان که جهت شرّیت و بدی در فعلِ شرّ، بازگشت به قوّه دارد.

۱۸
فصلی
در تحقیق موضوع حرکت در اینکه آیا موضوع آن جسم است یا غیرجسم؟

دانستی که حرکت حالتی سیّال است و دارای وجودی بین قوّهٔ محض و فعل محض، آن را امری متصلِ تدریجیِ قطعی لازم می‌آورد که در مقام وصف حضور و جمعیّت، وجودی ـ جز در قوّهٔ واهمه ـ ندارد، بنابراین لازم است چیزی به وجهی ثابت باشد که تا حرکت عارض آن گردد، پس این ثابت یا امری بالقوّه است یا امری بالفعل، محال است که بالقوّه باشد، چون تا چیزی وجود بالفعل نداشته باشد، اصلاً توصیف به‌چیزی ـ نه بالقوّه و نه بالفعل ـ نمی‌گردد، پس باقی‌ماند که موضوع آن امری ثابتِ بالفعل باشد.

این امر ثابتِ بالفعل یا از تمام جهات بالفعل است و یا اینکه نیست، اوّلی محال است، چون چیزی که از تمام جهات بالفعل است، مفارق است و بین او و ماده اصلاً علاقه و بستگی وجود ندارد، و هرچه که این‌چنین باشد، خارج شدنش از قوّه بفعل هیچ معنایی ندارد، و متحرک بودنش هم معنایی ندارد، چون وی را به وجوب، تمام آنچه که به امکان عام برای او ممکن است حاصل شده است، پس هر چیزی که از تمام وجوه بالفعل است، حرکت برایش ممتنع می‌باشد، و به‌عکس نقیض: هرچیزی که حرکت برایش جایز است، در آن چیزی بالقوّه هست، چون هر طالب حرکتی، با حرکت، چیزی را می‌طلبد که تاکنون برایش حاصل نشده است، پس جایز نیست که مجرّد و رهای از ماده، به‌واسطهٔ حرکت، چیزی را طلب کند.

و نیز حرکت، امری است که بر شئی متحرک وارد می‌شود، و لازم است در چیزی که

بر آن چیزی وارد می‌گردد معنایی از قوّه باشد، بنابراین لازم است در آنچه که حرکت فرض می‌شود معنایی از قوّه باشد، و مفارق (از ماده) از این امر برکنار است، پس موضوع حرکت لازم است جوهری باشد که هویتش از امری بالقوّه و امری بالفعل ترکیب یافته باشد و این همان جسم است.

بدان که جایز نیست که حرکت برای نوعی از جواهر جسمانی صورت باشد، و این وجوهی چند از بیان دارد:

اوّل: برای اینکه حرکت، عرض و بلکه از ضعیف‌ترین اعراض می‌باشد، چون آن عبارت از متحرکیّت شئی است ـ به معنای نسبی ـ نه آنچه که بدان، شئی به حرکت می‌آید، پس جایز نیست که صورت برای موجود جوهری باشد و همین‌طور درست نیست که شئی به آنچه که از جهت وجود از او ناقص‌تر است تحصّل یابد.

دوم: برای اینکه دانستی موضوع حرکت جسمِ بالفعل است و جایز نیست که جسم عام مبهم ـ جز در عقل ـ پدید آید، بلکه موجودِ از جسم، تحصّل نوعِ خاص می‌باشد.

سوم: برای اینکه حرکت، انواعش را بالفعل مستقر پدید نمی‌آورد، و هرچه که بالفعل پدید نیاید، منوِّع امری بالفعل نمی‌باشد.

چهارم آنکه: حرکت اگر مقوِّم نوع بود، باید به‌واسطهٔ سکون عدم گردد و به سبب عدمِ اجزای آن حرکت، عدم گردد و در آن حال نوع بالقوّه می‌باشد و نیازمند به ثابتِ بالفعل است.

پس ثابت شد که حرکت پس از تقوّم جسم عارض جسم می‌شود، این نهایت آن چیزی است که در این‌باره گفته شده است و به‌زودی سخنی خواهی شنید که در آن تابناکی و نوربخشی قلب است.

۱۹
فصلی
در حکمت مشرقی

بدان که حرکت چون عبارت از متحرکیّت شئی است ـ برای اینکه نفسِ تجدّد و انقضاست ـ لازم است که علّت قریب آن امری باشد که ذات ثابتی نداشته باشد، وگرنه

اجزای حرکت انعدام پیدا نمی‌کرد و در نتیجه حرکت، حرکت نبود و تجدّد هم تجدّد و نو شدن نبود، بلکه سکون و قرار بود، بنابراین فاعل مباشر آن امری است که حرکت، در وجود، بالذات لازمهٔ آن می‌باشد، و هرچه که حرکت از لوازم وجودش باشد، دارای ماهیتی غیر از حرکت می‌باشد، ولی حرکت از جهت وجودی از آن جُدا و منفک نیست، و هرچه که از لوازم وجود شئی خارجی است، بین او و بین آن لازم ـ به حسب گونهٔ وجود خارجی آن ـ جعل رخنه و رسوخ پیدا نکرده است، پس وجود حرکت از عوارض تحلیلی، برای وجود فاعل قریب آن می‌باشد، لذا باید فاعل قریب ماهیّت، دارای ماهیّتی ثابت و وجود متجدّد باشد، و به‌زودی خواهی دانست که علّت قریب در هر نوعی از حرکت جز طبیعت نمی‌باشد و آن، جوهری است که جسم بدان تقوّم دارد و به آن تحصّل نوعی پیدا می‌کند، و این همان کمال اوّل برای جسم طبیعی ـ از آن جهت که بالفعلِ موجود است ـ می‌باشد.

از این بیان ثابت و محقق شد که هر جسمی، از جهت وجود متجدد است و از حیث هویّت، سیّال، اگرچه از لحاظ ماهیّت ثابت است و به این (وجه امتیاز) از حرکت جدایی پیدا می‌کند، چون معنای حرکت عبارت است از نفس تجدّد و انقضا.

پس با این برهان حدوث عالم جسمانی و تمام جواهر جسمانی و دیگر اعراض آن، خواه فلکی باشد و یا عنصری ثابت شد، بنابراین آنچه در فصل پیشین گفته شد که موضوع حرکت باید امری باشد که از جهت ذات ثابت باشد درست است، برای اینکه مراد از موضوع حرکت، موضوع آن به حسب ماهیّت می‌باشد، چون موضوع تجدّد موضوعی است که تجدّد عارض آن می‌باشد، بنابراین آن (موضوع) به حسب ذات و ماهیتش غیر متجدد است؛ و یا اینکه مراد از آن موضوعِ حرکاتِ غیرِ لازمِ در وجود است، مانند انتقال از جایی به جایی و از حالی به حالی و رُشد و غیراینها.

و نیز آنچه دربارهٔ موضوع بیان شد که: موضوع حرکت مرکب از چیزی که بالقوه است و چیزی که بالفعل می‌باشد، سخن مجمل و فشرده‌ایست که نیاز به تفصیل دارد، و آن اینکه: موضوعیّت و عروض، اگر در وجود باشد ـ چنان که در حرکات عارض بر جسم می‌باشد ـ سزاوار است که موضوع آن در خارج مرکب از امری باشد که بالفعل

موجودی ثابت می‌باشد و در هر زمانِ از حرکت استمرار دارد [1]، و نیز از امر دیگری که بدان، جسم بالقوّه متحرک می‌باشد، برای اینکه هر جزئی از حرکت، در آن ـ پس از آنکه نبوده ـ پدید می‌آید و از آن زایل می‌گردد و او به‌حال خودش همان است که بود، ولی اگر عروض به حسب تحلیل عقلی باشد [2] ـ چنان که در لوازم است ـ در آن صورت، قابل و فاعل یک امر می‌باشند و قوّه و فعلیّت یک‌جهت‌اند، یعنی آنچه بالقوه است عین آنچه بالفعل است می‌باشد و هریک از آن‌دو، متضمن و فراگیر دیگری است، و همچنان که اثبات حرکت عین تجدّد آن است و قوتش بر شئی، عین فعلیت قوّه بر آن شئی می‌باشد، همین‌طور حکم ثبات آنچه که بدان حرکت تحقق می‌یابد نیز چنین است و آن طبیعت کاین (موجود) در اجسام است، چون آن عینِ تجدّد ذاتیِ وی است.

تحقیق این مطلب آنکه: چون حقیقت هیولا همان‌طور که دانستی عبارت از قوّه و استعداد است و حقیقت صورت طبیعی آن، حدوث تجدّدی است ـ چنان که به‌زودی برایت توضیح بیشتر خواهد آمد ـ بنابراین هیولا را به‌واسطهٔ استعداد، هر لحظه‌ای صورتی دیگر است و هر صورتی را هیولای دیگری به‌واسطهٔ ایجاب لازم می‌آید، زیرا دانستی که فعل بر قوّه پیشی دارد، و این هیولا نیز استعداد صورت دیگری را غیر از صورتی که نه به‌واسطهٔ استعداد آن را لازم آمده دارد، و همین‌طور به‌واسطهٔ تقدّم صورت بر مادّه ـ ذاتاً ـ و تأخر هویّت شخصیش از آن ـ زماناً ـ هریک از آن‌دو را تجدّد و دوام است به دیگری، البته نه به‌گونهٔ دَور محال، چنان که چگونگی آن در مباحث تلازم بین آن‌دو برایت روشن خواهد گشت؛ به‌واسطهٔ تشابه صورت‌ها در جسم بسیط، پنداشته می‌شود که در آن یک صورت مستمر ـ نه به‌گونهٔ تجدّد و نوشدن ـ است، در حالی که چنین نیست، بلکه آن از جهت حدّ و معنی، نه به‌واسطهٔ عدد شخصی، یکی بیش نیست، چون آنها در هر لحظه و آنی به‌گونهٔ اتصال، متجدّد و از پی هم درآینده‌اند، نه

۱. مراد مصنف قدس سره از موضوع، عبارت از موصوف به حرکت است و مراد از مرکب، مجموع موصوف و صفت است، و مرادش از ثابت مستمر ـ با اینکه نزد او هیچ ثابتی وجود ندارد ـ جسم نوعی، از جهت وجود و اصل محفوظ و اتصال حرکت می‌باشد، چون اتصال وحدانی و تنها، برابر با وحدت شخصی است، چناکه گفته آمد. «سبزواری»

۲. این در حرکت جوهری و تجدّد طبیعت است، و مرادش از اتحاد، اکتفای به قابل است ـ یعنی موصوف ـ چون ذاتی علّت‌بردار نیست. «سبزواری»

اینکه امور گوناگون از هم جُدا و دوراند، تا آنچه بر معتقدان به «جزء» لازم آمده لازم آید.

۲۰
فصلی
در اثبات طبیعت برای هر متحرکی و اینکه آن مبدأ قریب برای هر حرکتی است، خواه حرکت طبیعی باشد و یا جبری و یا ارادی

اگر اوّلی باشد، روشن است که فاعل آن طبیعت است، اما اگر حرکت جبری و با زور و فشار باشد، برای این که زور آورنده علّت زمینه‌ساز است و زمینه‌ساز علت بالعرض است، لذا زور زایل می‌گردد و پس از آن حرکت غیر منقطع می‌باشد؛ و نیز حرکات جبری و زوری ناگزیر از منتهی شدن‌اند به طبیعت و یا اراده؛ اما اگر ارادی باشد از آن‌جهت است که نفس، جسم را به‌واسطۀ به استخدام درآوردن طبیعت حرکت می‌دهد، و بسیاری از صاحبان بحث اگرچه پنداشته‌اند که نفس همان فاعل قریب حرکاتی که منسوب به اراده است می‌باشد، ولی تحقیق نشان می‌دهد که مبدأ قریب آن ـ پس از تحقق تخیّل و اراده و شوق ـ عبارت از قوّۀ محرّک عضله و ماهیچه‌ها و رگها و پی‌ها می‌باشد و این قوّه، به‌عینه طبیعت آن اعضا و آلات است که مطیع آنها قرار داده شده است، چون آنها (تخیل و اراده و شوق و غیراینها) برانگیختۀ از نفس‌اند بر اعضاء، که بدان به‌واسطۀ آنها (از جانب نفس) تدبیر و اداره می‌شوند، و ما به‌واسطۀ وِجدان و ادراک یقین می‌کنیم ـ تا چه رسد به برهان! ـ که اَمرِ راغب‌کننده و بازگردانندۀ شئی از مکانی به مکانی و یا از حالی به حالی، جز قوّۀ فعلیت که قائم بدان است و به‌نام طبیعت نامیده می‌شود نیست.

پس مبدأ قریبِ حرکت جسمی، قوّۀ جوهری است که قائم به‌جسم می‌باشد، چون تمامی اعراض، تابع صورتِ مقوِّم که طبیعت است می‌باشند، از این‌روی حکما آن را به مبدأ اوّلِ یک‌نوع حرکتی معرفی کرده‌اند که در آن (مبدأ) می‌باشد و سکونش بالذات است نه بالعرض؛ و نیز بر این امر برهان اقامه کرده‌اند که هرچه میل و رغبت را از خارج می‌پذیرد، ناگزیر باید در آن میل طباعی باشد.

پس ثابت شد که مباشر حرکت مطلقا، جز طبیعت نمی‌باشد، و دانستی که مباشر حرکت، امر سیّالی است که دارای هویّت متجدّد و نوگراست، و اگر سیّالِ متجدّد نبود، صدور این حرکات طبیعی از آن ـ به واسطهٔ محال بودن صدور متجدّد از ثابت ـ امکان‌پذیر نبود؛ و حکمایی چون ابن‌سینا و غیر او معترف‌اند که طبیعت تا تغییر و دگرگونی نیابد، امکان آنکه علّت حرکت باشد نیست، جز آنکه گویند: ناگزیر از الحاق شدن تغییر و دگرگونی بدان، از خارج می‌باشد، مانند تجدّد مراتب نزدیکی و دوری از غایت مطلوب ـ در حرکات طبیعی ـ و مانند تجدّد احوال دیگری در حرکات جبری و زوری، و مانند تجدّد و نوشدن اراده‌ها و شوق‌های جزئی که از نفس ـ برحسب تجدّد و نوشدن خواست‌هایی که برانگیزانندهٔ آنها بر حرکت‌اند ـ برانگیخته می‌شود.

گویم: آنچه بیان داشته‌اند، چندان کاربردی در صحت آن ندارد، زیرا تجدّد و نوشدن این احوال و تغیّر و دگرگونی آنها، ناگزیر درنهایت منتهی به طبیعت می‌شود، چون دانستی که جبر و فشار درنهایت، منتهی به طبیعت می‌شود، و دریافتی که نفس جز با به استخدام درآوردن طبیعت، نمی‌تواند مبدأ حرکت باشد، پس تمام تجدّدات و نوشدن‌ها یکسره منتهی به طبیعت شده و معلول آن می‌باشند، بنابراین تجدّد و نوشدنِ مبدأ آن، درخواست تجدّد آن را مسلماً دارد.

اگر گفته شود: آنان استناد تغیّر و دگرگونی را ـ مانند حرکت ـ به امر ثابتی مانند طبیعت ـ البته بنابر پندار آنان ـ جایز می‌شمارند، و چنین اثبات کرده‌اند که هر حرکتی را دو زنجیره است: یکی از آن‌دو، زنجیرهٔ اصل حرکت است و دیگری زنجیره‌ایست که از حالات واردِ بر طبیعت ـ مانند مراتب دوری و نزدیکی نسبت به غایت ـ انتظام یافته است؛ گفته‌اند: ثابت، مانند طبیعت، با هر بخشی از یکی از دو زنجیره، علّت است برای بخشی از دیگری و برعکس، نه به‌گونهٔ دَور محال ـ همچنان که در ربط حادث به قدیم بیان کرده‌اند ـ

گویم: این وجه در استناد متغیّر به ثابت و ارتباط حادث به قدیم کافی نیست، زیرا سخن در علّتِ موجب حرکت است نه در علّت آماده‌ساز برای آن، و در هر معلولی ناگزیر از علّتِ اقتضا کننده است، پس فرض دو زنجیره، بهترین یاور بر وجود اموری که اجزای حرکت را تخصیص داده و عارض بر مادّهٔ مستعد و آمادهٔ آن می‌باشند

هست، در حالی که سخن ما در علّتِ موجبِ اصل حرکت می‌باشد، برای اینکه حرکت معلول است و هر معلولی ناگزیر از موجبی است که از حیث زمان نه از آن جُدا باشد و نه متأخر، و اگر، هریک از دو زنجیره، علّت برای دیگری باشد، تقدّم و پیش بودن شئی بر نفس خودش لازم می‌آید، و از این هیچ گریزگاهی نیست مگر آنکه پذیرفته شود که طبیعت جوهر سیالّی است که حقیقتِ متجدّد آن بین مادّه‌ای که شأنش قوّه و زایل شدن است، و فاعلِ محضی که شأنش افاضه و بخشش است سرچشمه گرفته و پیدا شده، بنابراین پیوسته از جانب فاعل، امری برانگیخته می‌شود و از جانب قابل منعدم و نابود می‌گردد و سپس فاعل، با وارد کردن عوض و بَدَل آن، پیوسته آن را جبران و تلافی می‌کند.

و نیز هرکس به وِجدانش ـ درحال دو زنجیره باهم و با تمام اجزای آن‌دو ـ مراجعه کند که آن‌دو ـ با تمام اجزاء ـ از حیث وجودشان متأخر از وجود طبیعت‌اند، خواهد دانست که سخن در الحاق آن‌دو باهم، از نو بازگشت به امر ثابتی دارد، یعنی باز این (سخن) پیش می‌آید که آن‌دو از کجا ـ پس از آنکه فرض شد اصل ثابت است و اعراض تابع ـ حاصل آمدند؟ و این بر قیاس آنچه که در برهان وسط و دوطرف، بر بطلان نامتناهی در تسلسل علّت‌ها بیان شد می‌باشد، یعنی اگر تمام آحاد ـ جز طرف اخیر ـ بدون اینکه برای آنها طرف اوّلی باشد، اوساط باشند، از کجا این زنجیره حصول پیدا می‌کند؟ همین‌طور اینجا هم می‌گوییم: اگر در اینجا امری که شأنش به ذات خود تجدّد و نقضاء است وجود نداشته باشد، متجدّدات از کجا حصول پیدا می‌کنند؟ خواه یک زنجیره باشد و یا زنجیره‌هایی چند باشد، و تجدّد دو زنجیره از چه چیزی حصول می‌یابد؟ درحالی که مراتب نزدیکی و دوری را که زنجیرهٔ دیگری فرض کرده‌اند، غیرنفس حرکت نیست، برای اینکه تجدّد نزدیکی و دوری امری جز حرکت نیست که هردو را وجودی قرار داده‌اند.

پس روشن شد که تجدّد متجدّدات مستند به امری است که حقیقت و ذات آن متبدّل، و در ذات و حقیقتش سیّال می‌باشد و آن‌چیزی جز طبیعت نیست، ولی از حیث تعلّقش به جسم، عین طبیعت می‌باشد، اما اعراض: در وجود، تابعِ وجود جواهر صوری‌اند؛ اما نفس حرکت: دانستی که آن را هیچ هویتی جز تجدّد امری و تغیّر آن

ـ نه متجدّد ـ نمی‌باشد، پس آن، نفسِ نسبت تجدّد است، نه آن چیزی که بدان، تجدّد (حصول پیدا می‌کند).

۲۱
فصلی
در چگونگی ربط متغیّر به ثابت

اگر کسی گوید: وقتی که وجود هر متجدّدی مسبوقِ به وجود متجدّد دیگری است که علّت تجدّد آن می‌باشد، سخن در تجدّد علّت آن، و همچنین در تجدّدِ علّتِ علّتِ آن بازگردیده و این امر یا منتهی به تسلسل و یا دَور و یا به تغیّر در ذات مبدأ اوّل می‌گردد و خداوند از این امر بسی برتر و منزه است.

گوییم: تجدّد شئی اگر صفت ذاتی آن شئی نباشد، در تجدّدش نیازمند به مجدِّد و تجدّد دهنده است، و اگر صفت ذاتی آن شئی باشد، در تجدّدش نیازمند به جاعلی که آن را متجدّد قرار دهد نیست، بلکه نیازمند به جاعلی است که نفس او را جعل بسیط قرار دهد، نه جعل مرکب که بین جعل‌کننده و جعل‌شونده تخلّل و رسوخ دارد، و شکی در وجود امری که حقیقتش مستلزم تجدّد و سیلان است نمی‌باشد، آن امر نزد ما طبیعت است و نزد گروهی حرکت و زمان است؛ و هر چیزی را نوعی ثَبات و نوعی فعلیّت است، و فائض و بخشیده شدهٔ از جانب جاعل، گونهٔ ثبات و فعلیّت آن‌چیز است، و چون ثبات چیزی ثبات تجدّد آن، و فعلیت وی فعلیّت قوّت آن باشد، ناگزیر فائض و فروریزنده از جانب اول بر آن، همین‌گونه از ثبات و فعلیّت می‌باشد.

همان‌گونه که هر چیزی را گونه‌ای از وحدت است که آن مساوی و برابر باوجود و عین آن می‌باشد، و چون وحدت آن عین نوعی کثرت بالقوّه و یا بالفعل می‌باشد، همین‌طور فروریخته و بخشیده شدهٔ بر او از جانب واحد حقیقی، وحدتِ کثرت، به دو وجه می‌باشد، و آنچه از موجودات که ثبات آن عین تجدّد می‌باشد، طبیعت است، و آنچه که فعلیتش عین قوّه می‌باشد، هیولاست، و آنچه که وحدتش عین کثرت بالفعل است، عدد است، و آنچه که وحدتش عین قوّهٔ کثرت است، جسم و آنچه در آن است می‌باشد.

پس طبیعت، از آن حیث که ثابت است، مرتبط به مبدأ ثابت می‌باشد، و از آن حیث که متجدّد است، تجدّد متجدّدات و حدوث حادثات بدان (طبیعت متجدّد) ارتباط پیدا می‌کند، چنان که هیولا ـ از آن حیث که دارای نوعی فعلیّت است ـ از مبدأ فعال ـ به انضمام صورت ـ به‌گونهٔ ابداع صادر شده است، و از آن حیث که قوّه و امکان است، درباره‌اش حدوث و انقضا و فنا و نابودی جایز است؛ پس این‌دو جوهر، به‌واسطهٔ فنا و تجدّد ذاتیشان، واسطهٔ حدوث و زوال و فنا در امور جسمانی‌اند، و ارتباط بین قدیم و حادث، به واسطهٔ آن دو حصول می‌یابد و اَصل مادّهٔ اشکالی که فاضلان از دفع آن عاجز بودند ریشه‌کن می‌شود.

۲۲
فصلی
در نسبت حرکت به مقولات

وقتی گفتیم: حرکت در فلان مقوله است، احتمال چهار وجه دارد: نخست آنکه مقوله، موضوع حقیقی آن (حرکت) است؛ دوّم اینکه موضوع، اگرچه جوهر است ولی به‌توسط این مقوله است؛ سوّم آنکه مقوله، جنس آن (حرکت) است؛ چهارم آنکه جوهر، از نوع این مقوله به نوع دیگر و یا از صنفی، به صنف دیگر تبدّل و تغیّر تدریجی دارد؛ و حقیقی آن همین بخش آخری است ـ غیر بقیه ـ

اما اوّلی: گوییم: سیاه شدن به این نیست که ذات سیاهی اشتداد پیدا کند، برای اینکه ذات سیاهی اگر به‌عینه باقی بماند و صفتی تازه در آن حادث نگردد، اشتداد پیدا نکرده بلکه همان است که بوده، ولی اگر در آن صفتی زائد حادث شود و ذاتش همان‌گونه که بوده باقی بماند، در این صورت تبدّل و دگرگونی در ذات سیاهی پیدا نشده بلکه در صفاتش پیدا شده، و صفاتش غیرذاتش می‌باشد، در حالی که ما تبدّل را درذات آن فرض کردیم و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد، و اگر ذاتش هنگام اشتداد باقی نمانده باشد، آن اشتداد پیدا نکرده، بلکه نابود شده و سیاهی دیگری حادث شده است و این حرکت نمی‌باشد.

پس دانسته شد که موضوع این حرکت محلّ سیاهی است نه نفس آن، و اشتداد، آن

را از نوعی به‌نوعی دیگر و یا از صنفی به صنفی دیگر خارج می‌کند، بنابراین وی را در هر لحظه‌ای نوع و یا صنفی دیگر است؛ و همین‌طور حرکت در مقدار، برای اینکه اگر مقدار شئی فزونی پیدا کند، یا این است که در آنجا یک مقدار است که در تمام زمان حرکت باقی می‌ماند و یا اینکه نیست، اگر باشد، پس فزونی یا این است که بدان داخل شده و یا اینکه از خارج بدان ضمّ و الحاق شده، اوّلی باطل است، به‌واسطهٔ محال بودن تداخل و برای اینکه بنابر فرض چنین امری، مقدار، فزون برآنچه که بوده نشد، درحالی که سخن ما در آن (فزونی) است؛ و دوّمی هم باطل است، برای اینکه آن، مانند اتصال خطی به خطی است که نه‌چیزی از آن‌دو زیاده می‌آید و نه مجموع، آن‌گونه که نخست بوده (فزونی می‌یابد) و اگر مقدار اوّلی هنگام فزونی باقی نماند، این موضوع نیست بلکه محل آن است، یعنی هیولای فقط، و یا بنا به عموم، با مقداری کم، چنانکه رأی و نظر ما این است، بنابراین آنجا مقادیرِ فراوانِ پشت‌سرِ هم بالقوّهٔ بی‌نهایتِ بر جسم می‌باشد.

بدان که خطیب رازی چون نظر در بیان آنان کرد که: سیاه شدن، سیاهی را از نوعش خارج می‌سازد، پنداشت که معنایش این است که آن را به غیرسیاهی خارج می‌سازد، و بدین‌جهت در برخی از نوشته‌هایش گفته: اشتدادِ سیاهی آن را از نوعش خارج می‌سازد و برای موضوع، در هر لحظه‌ای یک کیفیت بسیط می‌باشد، ولی مردمان تمام حدود نزدیک به‌هم از سیاهی را سیاه می‌نامند و تمام حدود نزدیک به‌هم از سفیدی را سفید، در حالی که سیاهی مطلق درواقع یکی است و آن جانب پنهان است و سفیدی هم همین‌طور، و متوسط مانند آمیخته است، ولی به یکی از دوطرفی که نزدیک‌تر است عارض می‌شود تا بدان نسبت پیدا کند، در حالی که حسّ این امر را امتیاز نداده و پندارد که آن یک‌نوع است؛ پایان سخن او؛ وی با این سخنش تمام مطلب را درست و راست دانسته است، ولی لازم است که این سخن در حرکت مقداری نفی شود.

گویم: فساد و تباهی این گفتار بر کسی که کوچکترین آگاهی بر این نوع مباحث دارد پنهان نیست، من نمی‌دانم چه حدّی از حدود سیاهی نزد او سیاهی است و آنچه باقی‌مانده تمامش غیرسیاهی می‌باشد! با اینکه هریک از این حدود، هنگام ثبات و سکون، بالفعل پدید می‌آیند و اگر هیچ سیاهی نباشد پس چه چیزی است؟

سپس بر سخن آنان که: متحرک در مقدار را در هر لحظه‌ای مقدار دیگری است، به‌گونه‌ای که یک مقدار از آن‌دو، در دو زمان پدید نمی‌آید، وگرنه حرکت در آن نبود تا اعتقاد به پی‌درپی آمدن «آنات» و لحظات بر آنان لازم آید، اعتراض کرده و گفته: آنچه که ما در تعلیقات (شفا از خود ابن‌سینا) دریافته‌ایم جواب این مطلب است که آنها انواع بالقوه‌اند؛ در این سخن اشکال است، برای اینکه اگر انواع را وجودی در خارج نباشد، برای حرکتِ جسم در یک کیفیت، وجودی در خارج نیست، بنابراین جسم، متحرک نبوده و بلکه تمکن دارد که متحرک شود ـ اگرچه بالفعل موجود است ـ پس برهان دلالت بر مخالف بودن آن به‌واسطهٔ نوع دارد و هرکدام از آنها در غیر «آن» پدید نمی‌آیند و پی‌درپی و پشت‌سرِ هم‌اند، به‌طوری که هیچ زمانی بین آنها تخلّل و رسوخ پیدا نمی‌کند که آنچه گفتیم لازم آید، و چیزی که شأنش چنین است چگونه درباره‌اش گفته می‌شود که وجودش بالقوّه می‌باشد؟ بلکه این شک، نیاز به حلّی صاف‌تر و شفابخش‌تر از این سخن دارد، و ما به‌زودی به این مطلب بازمی‌گردیم؛ پایان سخن او.

گویم: موجود از سیاهی ـ مثلاً ـ در طیّ حرکت، امری وحدانی و یگانه است که متوسط بین حدود و آن مستمر می‌باشد، و دارای فردی زمانیِ متصلِ تدریجی است که بر زمان حرکت منطبق می‌باشد، و آن (حرکت) نیز دارای افرادی «آنی» است که وجودشان بالقوّه نزدیک به فعل می‌باشد؛ و دانستی که وجود بر ماهیت تقدّم و پیشی دارد، پس در اینجا برای مطلق سیاهی وجودی بالفعل می‌باشد، ولی این وجود به‌گونه‌ای است که جایز است عقل در هرلحظه و آنی از وی، نوع دیگری از سیاهی‌ها که موجود به وجودات متمایز از هم «آنی» هستند انتزاع نماید، و در این هیچ فسادی و تباهی نیست، بلکه این وجود برای سیاهی، قوی‌تر از وجودات «آنی»اند، چون مصداق برای انواعِ بسیاری می‌باشند، و این مانند وجود حیوان است که از وجود نبات قوی‌تر است، چون آن با حفظ وحدت خود مصداق تمام معانی موجود در نبات و موجود در آن (حیوان) می‌باشد که هرکدام از آنها (معانی) بر حدّ خود در موضوع دیگر پیدا می‌شود، حکم سیاهی شدید هم همین‌طور است، یعنی آنچه از معانی بالقوّه که در سیاهی‌های ضعیف پیدا می‌شود، در آن (سیاهی شدید) هم پیدا می‌شود، و حکم مقدار

زیاد هم حکمش همین است، و معنی بالقوّه و بالفعل بودن در اینجا، به جمع و تفصیل باز می‌گردد.

سپس (گوییم:) آن حلّی که در این مقام بر آن تکیه کرده که: سیاهی در اشتدادش تبدّلاتی دفعی برای موضوع دارد که هرکدام از آنها زمان کمی باقی می‌مانند که با حسّ ادراک نمی‌شوند، بقای آن (سیاهی) به‌واسطهٔ کوچکی زمانش می‌باشد، پس گمان می‌رود که آن را در هر لحظه و آنی فرد دیگری است، و همین‌طور در «کم»، خلاصه آنکه درواقع ناگزیر از پذیرش نفی حرکت در این دو مقوله می‌باشد.

گویم: این را هیچ فایده‌ای در دفع اشکال مذکور نمی‌باشد، برای اینکه همانند این اشکال بر وقوع حرکت در «اَین ـ مکان» و در «وضع» نیز وارد می‌گردد، مگر آنکه در آن قایل به وجود «طفره ـ فاصله» گردد که آن را نیز حسّ تکذیب کرده و نمی‌پذیرد، بنابراین بازگشت به همان چیزی است که ما بیان داشتیم، پس بطلان بخش اوّل روشن شد.

اما بطلان بخش دوّم نیز از آنچه بیان داشته دانسته می‌شود که چون موضوع بودن چیزی برای عارض جایز نباشد، واسطه بودنش در عروض هم جایز نیست، مگرآنکه مرادش از واسطه بودن معنی دیگری باشد، و آن واسطه بودن طبیعت مطلق است به اعتبار نوعی وحدت ـ هر وحدتی که می‌خواهد باشد ـ بین آن (حرکت) و بین موضوع، چنان که در حرکت مقداری بیان گردید.

اما بخش سوّم: و آن جنس بودن مقوله است، برخی بدین اعتقاد پیدا کرده و پنداشته‌اند که «اَین ـ مکان» دارای قارّ و غیرقارّاست و آن حرکت مکانی می‌باشد، و «کیف» دارای قارّ و سیّال است و آن استحاله و دگرگونی می‌باشد، و «کم ـ مقدار» دارای قارّ و سیّال است و آن رشد و پژمردگی می‌باشد، پس سیّال از هر جنسی حرکت است؛ و این نادرست است، و درستش آنکه حرکت، تجدّد اَمر است نه امرِ متجدّد، چنان که سکون آرام گرفتن شئی است نه شئی آرام، ولی در اینجا چیزی است و آن اینکه ثبوت حرکت برای فردِ متجدّد سیّال، مانند عارض شدن عرض بر موضوعی که قائم به نفس خودش است می‌باشد، نه به آنچه که در آن حلول و ورود می‌کند، بلکه آن از جنس عوارض تحلیلی می‌باشد، و عوارض تحلیلی نسبتش به معروض (عارض شده)

نسبت فصل است به جنس، و سخن در نسبت سکون به فرد قار نیز همین‌طور است.

چون این گفته آمد، پس قایل بودن به اینکه «کیف ـ چگونگی» دارای فردی قارّ و فردی سیّال است درست است، و اینکه «کیفِ سیّال» حرکت است، یعنی آنچه که بدان حرکت انجام می‌گیرد عین وجود آن است نه امری زاید بر آن نیز بعید نیست (که درست باشد).

سپس (گوییم:) اینان باهم اختلاف دارند، برخی از آنان مخالفت به‌واسطهٔ سیلان و ثبات را مخالفت نوعی قرارداده و دلیلش اینکه: سیّالیّت داخل در ماهیّت سیّال است، پس ماهیّت آن مخالف آنچه که سیّال نمی‌باشد هست.

برخی دیگر از ایشان آن را مخالفت به‌واسطهٔ عوارض قرارداده است، چون آن مانند زیادی خطی بر خط دیگری می‌باشد و هردو دلیل باطل است:

امّا اوّلی: بر آن این اشکال می‌شود که سفیدی داخل در حقیقت سفید هست، با اینکه امتیاز سفیدی از سیاهی گاهی به‌واسطهٔ فصل منوِّع نمی‌باشد، و این بر آنچه که ما بر آن اقامهٔ برهان کردیم [1] وارد نیست.

امّا دوّمی: بر آن این اشکال وارد می‌شود که هر زیادی غیر منوع نمی‌باشد، مانند زیادی فصل‌ها و زیادی آحاد، در عدد، چون آنها زوایدی منوعّ‌اند، ولی لازم است که چگونگی زیادی فصل‌ها و امتیاز آنها از زیادی خواصی که امتیازدهنده و غیرمنوِّع‌اند دانسته شود؛ و چون بخش‌های سه‌گانه باطل گشت، چهارمی اثبات می‌گردد و آن اینکه: مراد از وقوع حرکت در مقوله‌ای آنکه موضوع، از نوعی به‌نوعی (و یا از فردی از نوع و یا صنفی به فرد دیگر) و یا از صنفی به صنفی، متغیّر تدریجی باشد نه دفعی.

۲۳
فصلی
در تعیین اینکه کدام مقوله از مقولات است که در آن حرکت واقع می‌گردد و کدام است که در آن واقع نمی‌شود؟

بدان که حرکت، از آن جهت که از حیث وجودی ضعیف است به اموری ششگانه تعلق می‌گیرد: «فاعل» و «قابل» و «مافیه الحرکة ـ آنچه که حرکت درآن واقع می‌گردد»

۱. یعنی آنکه سیلان از عوارض تحلیلی است. «سبزواری»

و «ما منه الحركة ـ آنچه كه حركت از آن آغاز مي‌گردد» و «ما اليه الحركة ـ آنچه كه حركت بدان (منتهي) سوى مي‌شود» و «زمان».

تعلق آن را به «قابل» بيان داشتيم؛ اما تعلّقش به «فاعل» را هم به دو وجه دانستى كه تعلقش به فاعل و قابل بر دوگونه است: يک نوع آنها موجب اختلافشان به‌واسطهٔ حقيقت است، چنان كه مقولهٔ «ان يفعل» و مقولهٔ «ان ينفعل» باهم اختلاف دارند؛ و نوع ديگر موجب اختلاف ندارند، چنان كه در لوازم ذات و ماهيات، مانند گرمى صورى آتش و زوج بودن چهار (موجب اختلافى ندارند) امّا تعلق آنها به «مامنه الحركة» و «ما اليه الحركة» از حدّ آنها استنباط و دريافت مي‌شود، چون آنها را موافات و مطابقت حدود ـ به‌گونهٔ اتصال ـ بالقوّه است.

و بسا هست كه «ما منه الحركة» و «ما اليه الحركة» ضدهم‌اند، و بسا كه به‌وجهى امورى برابر هم باشند كه در اين صورت باهم جمع نمي‌آيند، و بسا هست كه «ما منه الحركة» و «ما اليه الحركة» زمانى در آن‌دو حصول ثبوت بيابد تا نزد دوطرف سكون باشد، چنان كه در حركات منقطع مي‌باشد، و بسا هست كه چنين نيست، مانند حال فلک.

برخى از حكما گفته‌اند: بسا هست كه مبدأ در آن به‌عينه همان منتهىٰ مي‌باشد ـ همچنان كه در فلک است ـ پس به اعتبار اينكه «منه الحركة» عبارت از مبدأ و به اعتبار اينكه «اليه الحركة» عبارت از منتهىٰ است، درست نيست، زيرا نزد او رسيدن فلک در حركت روزانه به‌وضع روز ـ مثلاً هنگام طلوع ـ غيروضع آن از جهت شخص و هويّت است در شب، بلكه مِثل آن است، پس مبدأ، بالذات غير از منتهىٰ است و نيازى در آن به اعتبار دوجهت ـ مگر نزد مقايسه بين پيشى و بعدى و سابق و لاحق ـ نمي‌باشد، چنانكه در تمام حدود «آنى» اين‌چنين است، براى اينكه هريک از آنها براى چيزى مبدأ و براى چيز ديگر منتهايند.

بدان كه نقطه ناميدن حدود حركت وضعى فلک به‌گونهٔ سهل انگاشتن و مسامحه است [1]، براى اينكه اين حدود درواقع اوضاع «آنى»اند و وجودشان بالقوه است، جز

۱. يعنى جايز شمردن، و جهتش آن است كه هر وضع «آنى» بسيط است، پس مانند نقطهٔ سيال مي‌باشد. «سبزوارى»

آنکه قوّهٔ قریب به‌فعل می‌باشند.

اما تعلق حرکت به «ما فیه الحرکة» چسبنده‌تر و جالب‌تر است، به‌طوری که گروهی معتقدند که آن نفس مقوله‌ایست که در آن حرکت واقع شده است و این مطلقا درست نیست، بلکه آن ـ همان‌گونه که پیش از این بدان اشاره کردیم ـ تجدّد و نوشدن آن مقوله است؛ آری! آن [۱] به عینه مقولهٔ «ان ینفعل» است وقتی که نسبت به قابل داده شود، و مقولهٔ «ان یفعل» است وقتی که نسبت به فاعل داده شود، از این‌روی محال و ممتنع است که حرکت در چیزی از آن‌دو واقع شود، چون این امر، خروج از هیأت و شکلی است و ترک، برای هیأت و شکلی دیگر، پس لازم است که خروجی از هیأت و شکلی قارّ باشد، چون اگر آن در هیأت و شکلی غیرقارّ [۲] واقع شود، این خروج از آن و بلکه امعان و فرو رفتن در آن است.

خلاصه آنکه معنی حرکت در مقوله‌ای، عبارت از این است که متحرک را در هر لحظه و آنی فردی از آن مقوله باشد، پس در هر چه که حرکت در آن واقع می‌شود ناگزیر از افرادی «آنی» بالقوه می‌باشد، در حالی که برای این دو مقوله هیچ فرد «آنی» نمی‌باشد، مثلاً اگر حرکت در تسخین (گرم شدن) واقع شود، لازم است که در تبرید (سردشدن) هم واقع شود، در این صورت لازم می‌آید که جسم، درحال گرم بودنش سردکننده هم باشد، با اینکه هنوز از گرم بودنش خارج نشده تا در آن متحرک باشد، اگرچه در طی حرکتش گرم بودن را رها کرده است.

پس حرکت در غیرمقولهٔ «ان ینفعل» می‌باشد [۳]؛ و همین‌طور امکان ندارد که

۱. این سخن دیگری است در اینکه حرکت از چه مقوله‌ایست. و آن اینکه حرکت از حیث تحرک از مقولهٔ «ان ینفعل» است و از حیث تحریک از مقولهٔ «ان یفعل» و رأی مصنف قدس‌سره این است که حرکت، گونه‌ای از وجود است، یعنی سراسر وجود عالم طبیعت، چون هیچ ساکنی در طبیعت وجود ندارد و سیلان در وجود آنها رخنه و در مقام اول آنان رسوخ پیدا کرده، نه در کمالات ثانوی و مقام ثانی آنها فقط. و آنچه که در اینجا بیان داشته منافی رأیش نیست، زیرا تحریک و تحرک غیر از حرکت است، چنان که تسخن و تسخین (گرم کردن) غیر از سخونت (گرم شدن) می‌باشد و هریک از مقوله‌ای جدا می‌باشند. «سبزواری» ۲. برای اینکه هیأت و شکل غیرقارّ برای هر فرد از آن (حرکت) اجزای نامتناهی است، پس در «آن» امکان خروج موضوع از آن (حرکت) نمی‌باشد. لذا در هریک از آنها زمانی درنگ می‌نماید، پس سکون در آنها ـ به‌واسطهٔ عدم تبدّل در آنها ـ لازم می‌آید «سبزواری» ۳. حکما جواهر و اعراض ده‌گانه را مقولات عشر گویند که از ارسطو پایه‌گذاری شده. نُه مقولهٔ آن عرض است و یک مقوله جوهر، مقولات عرضی عبارتند از: کم و کیف و وضع ←

حرکت در مقولهٔ «متی» باشد، اما «اضافه»: اگرچه در آن، تجدّد و نوشدن واقع می‌شود، ولی وجود اضافه وجود مستقلی نیست، بلکه اضافه تابع وجود دوطرف است و در آن ذاتاً حرکتی نیست؛ و همین‌طور جده (مِلک)، برای اینکه حرکت آن تابع حرکت «أینی» در عمامه و یا امثال آن (لباس و خواست و جز اینها) می‌باشد، پس از مقولاتی که تصوّر حرکت در آنها می‌شد باقی نماند جز چهار ـ در نزد همهٔ حکما ـ و پنج، در نزد ما که عبارت از: «جوهر» و «کیف» و «کم» و «أین» و «وضع» می‌باشند و سکون، مقابل آنها می‌باشد ـ تقابل ضد و یا عدم (ملکه) ـ و تفصیل آن در کتاب شفا آمده است، و این را جایز است که رسمی از وجود داده شود، چون آن‌چیزی که عدم مطلق است اصلاً موجود نمی‌باشد.

و جسمی که در آن حرکت نیست و آن بالقوّه متحرک می‌باشد، دارای وصف زایدی است که بدان، از غیر خودش امتیاز پیدا می‌کند، و اگر زاید نبود وقتی که حرکت می‌کرد از آن جدا نمی‌شد و رهایش نمی‌کرد، بنابراین این وصفِ جسم برای معنایی است که در آن می‌باشد، پس ناگزیر هم فاعل دارد و هم قابل، و مانند عدم نیست که در اتصاف هیچ نیازی به چیزی نداشته باشد، مانند نبودن دوشاخ در انسان که منتسب به‌وجود و قوّه نمی‌باشد، برعکس راه نرفتن برای او، چون هنگام برخاستن علّت راه

← و أین و اضافه و متی و ملک یا جده و فعل و انفعال (ان یفعل و ان ینفعل) کم در مقدار است و وضع، نسبت اجزاء است به یکدیگر و آین در مکان است و اضافه نسبت مکرّرهٔ میان دو امر است که تعقل هریک مستلزم تعقل دیگری است. و متی که بودن جسم و یا چیزی است در زمان، و مِلک یا جده هیأتی است حاصل برای جسم، به‌سبب احاطهٔ جسمی دیگر که منتقل شود به انتقال جسم محاط. و فعل و انفعال عبارت از اثری است که از فاعل در منفعل حاصل می‌شود. و در تعریف آن گفته‌اند تأثر جسم است از غیر خود به‌گونهٔ تأثیر غیر قارّالذات و مداوم. این انفعال است در مقابل فعل که عبارت از تأثیر تجدّدی در غیر باشد، مانند تسخین و تسخن که تسخین (گرم کردن) فعل است و تسخن (گرم شدن) انفعال؛ خواجه نصیرالدین طوسی مقولات ده‌گانه را در بیتی جمع آورده و شاگردش قطب‌الدین شیرازی هم همین کار را کرده و ما هردو را برای خوانندگان گرامی نقل می‌کنیم:

مردی دراز و نیکو مهتر به شهر امروز — با خواسته نشسته می‌کرد خویش فیروز «خواجه»
جوهر کم کیف اضافه آین متی — ملک (جده) وضع فعل انفعال

گل به بستان دوش در خوشتر لباسی خفته بود — یک نسیم از کوی جانان خاست خرم‌تر شکفت
جوهر أین متی ملک (جده) وضع — کم کیف اضافه فعل انفعال
«قطب‌الدین»

رفتن پیدا می‌شود، آن را گونه‌ای وجود هست و علّتی دارد که به‌عینه علّت وجود بالقوّه است؛ و از اینجا دانسته می‌شود که علّت حرکت، معنی عدم را ـ چنان که بدان اشاره شد ـ در بر دارد، و این عدم معلول، مطلقا اشیاء نیستند، بلکه آن «لاشیئیت» شئی است در یک شئی معیّن، و به یک حال معیّن، و آن بالقوّه بودن آن (شئی) می‌باشد.

۲۴
فصلی
در تحقیق وقوع حرکت در هریک از این مقولات پنج‌گانه

اما «اَین»: وجود حرکت در آن ظاهر است، و همین‌طور «وضع» برای اینکه حرکت، در آن مانند حرکت جسم دایره‌وار است بر گِرد خود، اما جسمی که مکانِ جِرمِ اَقصیٰ (دورترین جِرم) که نه خلأ و نه ملأ آن را فرا نگرفته، بدان احاطه ندارد، وقتی گِرد خود می‌گردد، حرکتش ناگزیر در «وضع» است، چون نزد آنان آن را مکانی نیست، اما جسمی که در مکان است یا کلّیّتش مباین کلیت مکان آن است و یا اینکه کلّیت آن کلّیت مکان را لازم می‌آورد و اجزایش مباین اجزای مکان می‌باشد و در نسبت اجزای آن (جسم) به اجزای مکان، اختلاف پیدا می‌کند و هرچه که چنین باشد، وضعش در مکان خود تبدّل می‌یابد، پس این جسم وضعش، به‌واسطهٔ حرکت گِرد خود تبدّل پیدا کرده است، ولی مقوله‌ای که در آن حرکت است ناگزیر باید اشتداد و استکمال را بپذیرد، و این در «اَین» و «وضع» نزد مردمان ظاهر نیست، ولی در هر دو متحقق و ثابت است، برای اینکه هر دو آنها زیادی و کمی را می‌پذیرند.

اما حرکت در «کیف» آن عبارت از اشتداد و یا ضعیف شدن آن است؛ بدان که حرکت ـ همان‌گونه که بارها گفتیم ـ عبارت از عین خروج شئی است از قوّه به‌فعل، نه آنچه که بدان، از آن به این خارج می‌گردد، از این‌روی گفته‌اند: سیاهی، سیاهِ اشتداد یافته نیست، بلکه اشتداد موضوع است در سیاهی خود؛ و گفته‌اند: در موضوع، دو سیاهی نیست: سیاه اصل مستمر و سیاه زاید برآن، به‌واسطهٔ امتناع و محال بودن اجتماع دو مثل و همانند در یک موضوع، بلکه آن را در هر حدّ و مرزی یک رسیدن دیگر است، بنابراین این زیادی متصل عبارت از حرکت است نه سیاهی؛ چون وقتی ما

یک سیاهی را فرض کردیم، خالی از آن نیست که این سیاهی یا به‌عینه موجود است و در مقام اشتداد، زیادی بر آن عارض شده و یا اینکه موجود نیست، اگر موجود نباشد، محال است دربارهٔ چیزی که عدم است گفته شود که اشتداد پیدا کرده، چون لازم است که متحرک، ذات ثابتی داشته باشد، پس اگر سیاهی ذات ثابتی دارد، پس سیّال نیست، چنانکه پنداشته شده آن یک کیفیت سیّال است.

پس از این بحث روشن شد که آن (حرکت) را در هر لحظه‌ای یک رسیدن دیگری است، پس لازم می‌آید که اشتداد سیاهی، آن را از نوع اوّلش خارج نماید، چون محال است که به موجودی از آن، و زیادی بر آن و مضاف بدان اشاره کرد، بلکه آنچه از حدود بدان تعلّق می‌گیرد، همگی یک کیفیت بسیط اند.

گویم: ما وقتی نقطه‌ای را مانند قلّهٔ مخروطی که بر سطح گذر می‌کند فرض کردیم، در اینجا یک‌نقطه است که در زمان حرکت موجود می‌باشد، این مثالِ حرکت به معنی توسط می‌باشد، و نقطه‌های دیگری هست که این یک‌نقطه با یک‌یک آنها متحد است. به‌گونه‌ای که تعیّن مطلق آن با تعیّنات این نقطه‌های فرض شدهٔ در حدود جمع می‌آید، پس همین‌طور در هر حرکتی، چیزی مانند نقطهٔ سیّال مستمر است و اشیائی مانند نقطه‌های فرض شده، از وقوع متحرک در هریک از حدود می‌باشد، بنابراین در اشتداد سیاهی جایز است که گفته شود: از سیاهی چیزی هست مانند اصل مستمر که آن را وحدتی ضعیف می‌باشد، و اشیائی که هریک از آنها مشتمل بر سیاهی اصل، و بر زیادی می‌باشند، ولی به‌حسب تحلیل عقلی، نه به حسب خارجی.

از این بحث روشن می‌شود که سیاهی، از آغاز اشتدادش تا پایان آن، دارای یک هویت شخصی است که در هر لحظه‌ای استکمال می‌یابد، و اینکه گفته‌اند: اشتداد، آن را از نوعش به نوعی دیگر از آن خارج می‌سازد، و اینکه: آن را در هر حدّی نوعی دیگر است، منافی آنچه ما گفتیم نیست، چون وجود این انواع و امتیاز برخی از آنها از برخ دیگر، بالقوّه و به‌حسب عقل است نه به‌حسب خارج، چون به‌حسب خارج، تحقق دونوع متباین به‌واسطهٔ فصل، که دوموجود به یک وجودِ بالفعل باشند امکان‌پذیر نیست.

برخی از آنان گفته‌اند: با این (برهان) دانسته می‌شود که نفس، مزاج نمی‌باشد، برای

اینکه مزاج، امرِ سیّالِ متجدّد است و آن را در آنچه که بین دوطرف است، انواعِ نامتناهی بالقوّه می‌باشد، و معنی بالقوّه اینکه: هر نوعی بالفعل، از آنچه که بعد از آن است متمایز نمی‌باشد، چنان‌که نقطه‌ها و اجزاء ـ در مسافت ـ بالفعل متمایز نمی‌باشند، و هر انسانی در ذات خود، امری را می‌داند که واحدِ شخصی و غیرمتغیّر است، اگرچه به معنی اتصال، تا پایان عمر واحد می‌باشد.

گویم: این گوینده گویی بویی از تجدّد و نوشدن ذات در انسان به مشامش نرسیده که گفته: اگرچه به معنی اتصال، تا پایان عمر واحد می‌باشد، چون اتصال زمانی از تبدّل در نفس آن متصل جُدا نیست، و این را در آغاز سخن (در این مبحث) خواهی دانست، سپس (گوییم:) مغایر بودن نفس با مزاج، نیازی به آنچه بیان داشته ندارد، چون این مطلب با براهین قطعی و محکم ثابت شده و نیازی به اثبات نبود.

آگاهی و توضیح دادن

بدان که مثلاً سیاهی ـ چنان که بدان اشاره کردیم ـ از آغاز اشتدادش تا پایان، دارای یک هویّت اتصالی می‌باشد و آن را در هر لحظه و آنِ فرض شده، معنای نوعی دیگر غیر از آنچه پیش از این داشته و بعد از این دارد می‌باشد، چون مراتب اشتداد مانند مراتب سیاهی‌ها و گرمی‌ها، در نزد مشائیان انواع مخالف هم می‌باشند، پس بنابر اعتراف آنان، در اینجا سه حکم لازم و ثابت می‌شود:

نخست آنکه: چون هنگام اشتداد، انواع بی‌نهایتی حصول پیدا می‌کند که به یک وجود اتصالی موجوداند، زیرا متصل واحد در نزد آنان دارای یک وجود است، لذا ثابت می‌شود که وجود ـ غیر از ماهیت ـ در خارج امری متحقق و ثابت است، یعنی اصل در متحققیّت، همان وجود است و ماهیت، معنایِ کلّیِ معقولِ از هر وجود است که از آن انتزاع یافته و بر آن حمل شده و با آن نوعی اتحاد دارد، چون اگر ماهیّت موجود بود و وجود امری معقول و انتزاعی بود ـ چنان که برخی از متأخران را چنین عقیده است ـ در صورت اشتداد، وجود انواع بی‌نهایت بالفعل لازم می‌آمد که بعضی از آنها از بعض دیگر متمایز باشند و بین دو محدود، محصور و محدود باشند، و از این مفاسد و تباهی، جفت شدن و تشافع اجزایی که تجزیه‌بردار نیستند لازم می‌آید، چنان که با

کوچکترین تأمل و اندیشیدن این امر روشن می‌شود.

دوم آنکه: همان‌طور که ثابت شد، سیه‌هی در حالت اشتداد و یا ضعیف شدنش دارای یک هویّت شخصی می‌باشد، روشن می‌شود که با وحدت و شخصیتش، در تحت انواع بسیاری مندرج می‌گردد و معانی ذاتی و فصل‌های منطقی ـ به‌حسب تبدّل وجود در کمالیّت و یا نقص آن ـ بر وی تبدّل می‌یابند، و این نوعی از انقلاب و دگرگونی است و جایز می‌باشد، برای اینکه وجود، اصل است و ماهیّت تابع آن، مانند تبعیّت سایه نسبت به نور، پس همانند این نیز در جواهر هم جایز است.

سوّم اینکه: این وجود اشتدادی با وحدت و استمرارش، وجود متجدّدی است که در قوّهٔ واهمه تقسیم به سابق ولاحق و پیش و پس می‌شود، و آن را افرادی است که برخی از آنها زایل شونده و بعضی حادث و بعضی دیگر آینده‌اند، و برای هریک از بخش‌های متصل آن حدوثی در وقت معیّن، و عدمی در غیرآن (وقت) می‌باشد، و اشتمال آن بر برخی از بخش‌های آن، مانند اشتمال مقادیر است بر غیرمقادیر تقسیم‌پذیر ـ نزد قائلان به آن به‌واسطهٔ محال بودنش ـ بلکه این وجود مستمر به‌عینه، همان وجود متصل غیرقارّ است و آن نیز به‌عینه تمام آن بخش‌ها و افراد «آنی» می‌باشد، پس آن (وجود با وحدتش) دارای وحدتی است که ساری در اعداد می‌باشد، چون آن به‌واسطهٔ قوّهٔ قریب به‌فعل، جامع آنها می‌باشد، پس اگر گفتیم که یکی است، درست گفته‌ایم و اگر گفتیم که متعدد است هم درست گفته‌ایم، و اگر گفتیم که آن از آغاز استحاله و دگرگونی تا پایان و غایت آن باقی است درست گفته‌ایم، و اگر گفتیم آن در هرلحظه و زمانی حادث است هم درست گفته‌ایم؛ حال چنین وجودی و تجدّد و نو شدنش در هر «آنی» بسیار شگفت‌انگیز است درحالی که مردمان از این امر در غفلت و بی‌خبری‌اند، با اینکه حال آنان به‌حسب هویّت، همانند این حال است [۱]، یعنی در هر «آن» و زمانی

۱. چون وجود شخصی آنان را مراتبی از لطایف هفت‌گانهٔ انسانیت است، پس باید به نفس خودشان پی‌ببرند و سپس انتقال به‌وجود محیط بسیط بیابند (من عرف نفسه فقد عرف ربه) پس احکام سه‌گانهٔ استنباط شده عبارتند از نخست: اصالت وجود، دوم: تبدّل ذاتی و تجدّد جوهری، سوم: توحید خاصی، و اینکه فرموده: بسیار شگفت‌انگیز است، اشاره است به اینکه وقتی حال وحدت عارضی چنین است و در مقام شگفتی قرار می‌گیرد، پس حال نفسی که آیت کُبرا و اعجوبهٔ بزرگ الهی است چگونه است؟ رب زدنی فیک تحیّرا (حدیث نبوی است که:) خدایا! حیرت مرا در خودت افزون کن «سبزواری»

متجدّداند، و جهت آن (بی‌خبری مردمان) این است که ادراک آن نیاز به لطافت طبع و ذوق و نور بصیرت دارد که ببیند آنچه باقی است و آنچه زایلِ متجدّد است به‌عینه یکی می‌باشد، و ما عِنان قلم را به اثبات حرکت در جوهر ـ برای پایان بخشیدن به آنچه که پیش از این درباره‌اش سخن گفته‌ایم ـ باز می‌گردانیم.

گوییم: دانستی که وجودِ واحد، دارای شئون و اطوار ذاتی است و دارای کمال پیدا کردن و ناقص شدن می‌باشد؛ قایلان به اشتداد «کیفی» و ازدیاد «کمّی» و مقابل آن‌دو، قائلان به اینکه: حرکت واحد، در مسافت شخصی برای موضوع شخصی، یک امر شخصی است، بر این امر چنین استدلال کرده‌اند که در وسط بودن، که از فاعل شخصی و قابل شخصی، بین مبدأ معیّن و منتهای معیّن واقع می‌شود، مبهم نوعی نمی‌باشد، بلکه حالت شخصی است که به‌واسطهٔ فاعل آن (حرکت) و قابل آن و دیگر آنچه که آن را پوشانیده است معیّن و مشخص می‌شود، و رسم شدهٔ از آن هم واحدِ متصل است نه جزء آن ـ به‌وصف جزئیت ـ بلکه آن را اجزا و حدودی بالقوه می‌باشد.

گوییم: وقتی که در «کم» و «کیف» و انواع این‌دو بودن انواع بی‌نهایت بالقوّه، بین دوطرف آن (حرکت)، با اینکه وجودِ متجدّد امری شخصی و از باب «کم» و یا «کیف» می‌باشد جایز است، همانند این هم در جوهر صوری جایز می‌باشد، پس امکان دارد اشتداد و استکمال آن در ذات خود، به‌گونه‌ای باشد که وجود واحد شخصیِ مستمر در شخصیت و وحدت جوهری خود از حیث حصول متفاوت باشد، به‌طوری که از آن، معنیِ نوعِ بالقوّهٔ دیگری ـ در هر لحظه و آنی که فرض شود ـ انتزاع گردد.

اما آنچه که ابن‌سینا و غیر او در نفی اشتداد جوهری بیان داشته‌اند اینکه گفته‌اند: اگر حرکت، در جوهر واقع شد و اشتداد و ضعف و ازدیاد و نقص پیدا کرد، یا این است که نوعش در وسط اشتداد ـ مثلاً ـ باقی می‌ماند و یا آنکه باقی نمی‌ماند، اگر نوعش باقی ماند و صورت جوهری در ذات خودش تغییر نکرد، بلکه تغییر در عارض بود، این استحاله و دگرگونی است نه تکوّن و پدید آمدن، و اگر جوهر مثلاً با اشتداد باقی نماند، در این صورت اشتداد، جوهر دیگری را حادث و پدید آورده است، و همین‌طور در هر لحظه و آنی که برای اشتداد فرض شود، جوهر دیگری را حادث و پدید می‌آورد، پس بین این جوهر و جوهر دیگر، امکان انواع جواهر نامتناهی بالفعل

می‌باشد، و این دربارهٔ جوهر محال است بلکه در سیاهی و گرمی جایز است، چون امری موجود بالفعل ـ یعنی جسم ـ می‌باشند، ولی در جواهر جسمانی جایز نیست، این در صورتی است که آنجا امرِ بالفعلی نباشد تا آنکه در جوهر حرکتی فرض شود؛ پایان سخنش.

گویم: در این سخن زورگویی و مغالطه است که از آمیزش بین ماهیّت و وجود، و اشتباه در اخذ و اعتبار آنچه بالقوّه است، مکان آنچه بالفعل می‌باشد منشأ گرفته، پس اینکه گفته‌اند: یا اینکه نوعش در وسط اشتداد باقی می‌ماند... اگر مرادش از باقی‌ماندن آن وجود شخصی آن است، رأی ما این است که آن بر وجهی که بیانش گذشت باقی می‌ماند، چون وجودِ متصل تدریجی واحد، اَمرِ واحد زمانی است و اشتداد، کمالیّت در آن وجود است و ضعف، برخلاف آن می‌باشد، و اگر مرادش از آن، معنی نوعی است که نخست از وجود آن انتزاع شده و وجود خاص آن بدو ـ هنگامی که بالفعل نبوده ـ به صفت مذکوری که در ذات خودش دارد باقی مانده است، رأی ما این است که وی بدان صفت باقی نمی‌ماند، و از این، حدوث جوهر دیگری ـ یعنی وجود آن ـ لازم نمی‌آید، بلکه حدوث صفت دیگری که ذاتی آن است، به‌واسطهٔ قوّهٔ قریب به‌فعل (لازم می‌آید) و این به سبب کمالیّت آن و یا نقص وی می‌باشد که هردو وجودی‌اند، و ناگزیر صفات ذاتی جوهری بر وی تبدّل پیدا می‌کنند، و از این امر، وجود انواع بی‌نهایت بالفعل لازم نمی‌آید، بلکه آنجا وجود واحد شخصی متصل است که دارای حدود نامتناهی بالقوّه ـ به‌حسب «آنات» فرض شدهٔ در زمان خود ـ می‌باشد، پس در آن، وجود انواعِ بی‌نهایت بالقوّه و معنی ـ نه بالفعل و وجود ـ وجود دارد، و فرقی بین حصول اشتِداد کیفی که به‌نام استحاله نامیده می‌شود و اشتداد کمی که به‌نام رشد و نمو نامیده می‌شود و بین حصول اشتداد جوهری که به‌نام تکوّن نامیده می‌شود، در اینکه هریک از آن‌دو را استکمال تدریجی و حرکت کمالی در گونهٔ وجود شئی است نمی‌باشد، خواه «مافیه الحرکة» «کم» و یا «کیف» و یا «جوهر» باشد، و ادعای فرق به اینکه دوتای اوّلی ممکن‌اند و دیگری محال، تحکم و زورگویی بدون دلیل است، برای اینکه در هر چیزی اصل، وجود است و ماهیت ـ چنان که بارها گفته شد ـ تابع آن است، و موضوع هر حرکتی اگرچه لازم است به سبب وجود و تشخصش باقی بماند،

ولی در تشخص موضوع جسمانی همین مقدار کافی است که آنجا مادهای باشد که به‌وجودِ صورتی و کیفیّتی و کمیّتی، تشخص پیدا کند، در آن صورت تبدّل، در خصوصیات هریک از آنها جایز است.

آیا مشاهده نمی‌کنی که تبدّل صورت بر یک ماده، وحدتش بهره‌ور از «واحدِ بالعموم» می‌باشد، درحالی که آن یک صورت از صور و «واحد بالعدد» می‌باشد؟ و آن همان جوهر مفارق عقلی است که ابن‌سینا و دیگر از حکما آن را جایز دانسته و تصریح کرده‌اند که عقل از استناد وجود ماده باقی‌مانده‌ای که در هر لحظه و آنی به‌صورت دیگری به‌جای اوّلی در می‌آید ـ البته با حفظ تشخّص مستمر آن به‌صورتی از صور نه عین آن ـ و استناد هر صورت شخصی به عینه به این ماده، خودداری نمی‌کند، و چون این در اصل جسمیّت که عبارت از نوع [۱] است جایز می‌باشد، یعنی جسم به معنایی که عبارت از مادّهٔ غیرمحمول می‌باشد، و اگر چنین نباشد، به معنایی که حمل بر اجسام مخالف هم می‌شود می‌باشد ـ چون جسمیّت به این اعتبار جنس است ـ پس مثل این هم در نوعیّات صوری که مادّهٔ قریب آنها نفس جسمیّت طبیعی می‌باشد جایز است [۲].

با این بیان، اشکال حرکت در مقولهٔ «کم» که متأخران در حلّ آن به سرگشتگی و حیرانی افتاده بودند حل می‌شود، چون صاحب کتاب حکمت‌الاشراق و متابعانش این را به‌شدت انکار کرده و گفته‌اند: اضافهٔ مقدار به مقدار دیگر موجب معدوم شدنش می‌گردد، و همین‌طور جُدا کردن جزء مقداری از متصل، موجب معدوم شدنش می‌شود، پس برای این حرکت موضوعی باقی نمی‌ماند.

ابن‌سینا نیز این را مشکل دانسته و اعتراف به عجز و ناتوانی از اثبات موضوع ثابت

۱. جسمیّتی که گفتیم محصِّل هیولا و باقی دارندهٔ آن است جسم نوعی می‌باشد، یعنی چیزی که فقط مأخوذ و تنها ملحوظ می‌باشد و بدان جسم، به معنایی که ماده است گفته می‌شود و مراد از آن جسم نوعی نمی‌باشد، چون مبهم است و مقول بر کثرتی که دارای حقایق گوناگون می‌باشند، پس آن در ناطق، ناطق است و در شیهه‌کش (اسب) شیهه است و همین‌طور در هریک به حسب خودش، چون محمول برآنست، و همین‌طور بر جسم به معنی اوّل، و حمل که همان اتحاد است در وجود می‌باشد، پس وجود آن، وجودات است و تحصّل هیولا و وحدتش بدان استناد داده نمی‌شود. «سبزواری»

۲. یعنی به طریق اولی، چون صورت نوعی تحصّلش از جسمیّت، و هیولای مجسم به وحدت و بقا نزدیک‌تر است. «سبزواری»

در نبات و بلکه در حیوان، برای این حرکت [1] کرده و در برخی از نامه‌هایش که به بعضی از شاگردانش ـ که از وی این مسئله را به این عبارت پرسش نموده بوده ـ نوشته: چیز ثابت در حیوان شاید نزدیک‌تر به بیان باشد؛ مرا در اصول مشرقی مطالعه و اندیشهٔ فراوانی در تشکیک و پس از آن در کشف هست، اما در نبات، بیان سخت‌تر است، و چون ثابت نیست، تمیز و جدائیش به‌واسطهٔ نوع نمی‌باشد، پس به عدد می‌باشد.

سپس (گوییم:) چگونه می‌تواند به عدد باشد، وقتی که استمرارش در مقابل ثبات، از حیث قسمت، بالقوّه نامتناهی است، و هیچ قطعی از قطع دیگر سزاوارتر نیست؟ پس چگونه عدد نامتناهی، در زمان محدودی تجدّد پیدا می‌کند؟ شاید عنصر، همان ثابت باشد، و چگونه می‌تواند ثابت باشد در حالی که «کم» تجدّد بر عنصر دیگر پیدا نکرده بلکه عنصری بر عنصر دیگر به‌واسطهٔ تغذیه وارد شده، و شاید یک صورت است که شأن آن به‌دست آوردن یک مادّه و بیشتر از آن می‌باشد، و این چگونه جایز می‌باشد درحالی که یک صورت، برای یک مادّه معیّن است؟ و شاید یک صورت در یک ماده محفوظ است و تا پایان مدت بقای شخص ثابت می‌ماند، و چگونه این و اجزای نامی برابر فزونی می‌یابند؟ و هر متشابه الاجزایی بیشتر از آنچه بوده می‌گردد؟ و قوّه در تمامی ساری است و قوّهٔ بعضی نسبت به بعض دیگر سزاوارتر از این نیست که صورت اصلی باشد، شاید قوّهٔ سابق از حیث وجود، اصل محفوظ باشد، ولی نسبتش به پیشی مانند نسبت دیگری است به لاحق و بعدی، و شاید ـ با گمان ـ یک نبات، درواقع واحدِ بالعدد نباشد، بلکه هر جزئی که یک مرتبه و ناگهانی وارد شده، آن از جهت شخص آخِر است و متصل به اولی می‌باشد، و یا شاید اوّلی همان اصلی است که از آن بعدی افاضه می‌شود (یعنی از خدا افاضه می‌شود) و شبیه بدان (اوّلی) است، و چون اصل باطل شد این هم ـ بدون عکس داشتن ـ باطل است.

و شاید این در حیوان و یا در بیشتر از حیوان‌ها جایز باشد، ولی در نبات جایز

۱. چون قوای حیوانی مجرد نیستند بلکه منطبع و نقش در روح بخاری‌اند ـ البته نزد آنان ـ و از عالم بقا و جاودانگی در آن چیزی نیست و تمام اینها متغیّراند و تغیّر در نبات آشکارتر است، چون هیچ حس و هیچ حرکت ارادی در آن نیست، و این‌دو، کاشف از تجرداند، بلکه از طلایع و پیش قراولان آن عالم‌اند، از این‌رو بالا می‌روند. «سبزواری»

نیست، چون نبات بخش به اجزایی نمی‌شود که هریک از آنها در نفس خودش مستقل باشد، و شاید حیوان و نبات را اصلی است که آمیزش‌پذیر نمی‌باشد [۱]، ولی این مخالف رأی ماست، و شاید متشابه به‌حسب حسّ، غیر از متشابه در حقیقت باشد، و جوهر اول (هیولای نخستین در زنجیرهٔ صعود) پس از آن در حوادث انقساماتی را می‌پذیرد که آن را با آن اتصال نابود نمی‌سازد [۲]، و در آن مبدأ اصلی است، و بلکه در نبات مطلقا واحد بالشخص نباشد ـ جز زمانِ وُقوفی که از آن ناگزیر است ـ.

اینها بند و ریسمان‌هایی‌اند که عقل، اطراف آنها می‌گردد و از آنها فروعاتی بیرون می‌کشد و در جوانب و نواحی آنها نظر می‌افکند؛ از پروردگار منان امید چنان دارم که گریزگاهی به‌سوی حق و روزنه‌ای به‌بارگاه حقیقت بگشاید؛ اما آنچه که صاحبان نظر بدان اعتقاد دارند، در آن کوشش کنند، چنان که ما در راه آن کوشش برده و رنج کشیدیم تا یاور ما در درک حقیقت در این مطلب باشد، از آرامش و طمأنینهٔ الهی ناامید و مأیوس نباید بود؛ پایان سخن او.

از اینجا دانسته می‌شود که وی در این مسأله سرگردان و متحیر بوده است؛ سپس آن شاگرد و یا غیر او به وی نوشت که: اگر حضرت استاد ـ که خداوند بزرگیش را مستدام بدارد ـ لطف کرده و سخن را در اثبات آن‌چیز ثابت در دیگر حیوانات ـ غیر از انسان ـ و در نبات به‌پایان برساند، لطف و منّت بیشتری گذاشته است؛ در جوابش نوشت: اگر می‌توانستم ـ یعنی ای کاش می‌توانستم ـ پایان سخن او.

پس دانسته شد این امری است که تحقیقش برای ابن‌سینا مقدور نیست؛ وجه بازگشایی و انحلال آن اینکه: موضوع این حرکت عبارت از جسم متشخص است نه مقدار متشخص، و تشخص جسم را ـ چنان که پزشکان در عَرَض مزاج شخصی

۱. اشارهٔ به ارباب انواعی که اشراقیان قائل‌اند می‌باشد، و در سفر نفس، پس از بیان این اشاره از ابن‌سینا گفته: این درست و راست است و ابن‌سینا آن را بیان داشته ولی گام ثابتی در آن ندارد. «سبزواری» ۲. یعنی اگر ما موضوع باقی را هیولای نخستین قرار دهیم، امکان ندارد، چون آن اگرچه در تبدلات محفوظ است، ولی از حیث وجود و وحدت ضعیف است، و آن انقسام‌پذیر است، یعنی: به تعدّد صور حادث در آن، متعدد می‌شود، و آن با متصل واحد، متصل واحد است و با متصل متعدد متصل متعدد است، و آن را انقسام، یعنی تعدّد صور حادث ــ به‌واسطهٔ اتصال صور و تعاقب و از پی هم آمدن آنها و خالی نبودن هیولا ز صورت‌ها ــ نابود نمی‌سازد... «سبزواری»

گفته‌اند ـ در تمام آنچه که از حدّی تا حدّ دیگر واقع می‌شود مقداری لازم است، و حرکت در خصوصیات مقادیر و مراتب آن واقع است، و آنچه که از آغاز حرکت تا پایان آن باقی می‌ماند، غیرآن چیزی است که متبدّل است، و فصل و وصل جز مقدار متصل را که بدون مادهٔ طبیعی و به حسب قوّه واهمه اخذ و اعتبار شده‌اند، و یا جسمیّت مجرّد و رهای از زاویه صوری را نابود و معدوم نمی‌سازند، برای اینکه وجود شخصی آن ـ از آن جهت که فقط جسمیّت است ـ اقتضای مقدار معیّنی را دارد.

اما جسمِ طبیعیِ نوعی که تقوّم یافته از جسمیّت و صورت دیگری است که نوعش به‌واسطهٔ صورت معیّن منوِّعی که مبدأ فصل اخیر آن است ـ با گونه‌ای از جسمیّت که به اِزاء جنس قریب آن می‌باشد ـ حفظ می‌گردد، جنس، مبهم اعتبار می‌شود و فصل، محصِّل، پس تبدّل یک‌یک جنس و ماده، اشکالی در بقای موضوع ـ مادام که صورت باقی است ـ وارد نمی‌سازد؛ و اینکه گفته‌اند: انضمام شئی مقداری به شئی مقداری موجب ابطال آن می‌شود، این دربارهٔ آنچه که هریک را وجود بالفعل باشد جایز است که یکی از آن‌دو به‌دیگری اضافه شود، ولی اگر هردو بالقوّه اضافهٔ تدریجی باشند جایز نمی‌باشد.

۲۵
فصلی
در توضیح آنچه که ما در تحقیق حرکت کمّی بیان داشتیم

بدان که هرچه که ذاتش از چندین معنی تقوّم و پایداری یافته باشد، آن را تمامیّت ـ از آن روی که مانند فصل اخیر آن است ـ می‌باشد، پس تعیّن آن ـ مادام که فصل اخیر آن متعیّن است ـ محفوظ می‌باشد، و دیگر مقوّمات ویژهٔ ماهیّت اجناس می‌باشد، و فصولی که آنها از لوازم وجود آن و اجزای ماهیّت وی می‌باشند ـ به‌ویژه ـ در آن غیرقابل اعتبارند، پس تبدّل آنها اشکالی در بقای ذات آن ندارد، مثلاً اتصال و قبول ابعاد برای جسم ـ از آن روی که جسم به معنایی که بدان معنا مادّه است ـ فصل می‌باشد و در ذات خود به‌تمامه نوع است و مانند هیولای نخستین دارای قوّه است، چون آن قوّهٔ اتصال می‌باشد و مقابل و تمامیّت آن است که عبارت از بالفعل بودن آن است، و

تبدلش موجب تبدّل جسم ـ از آن‌روی که فقط جسم است ـ می‌شود؛ و همین‌طور نامی، برای جسم نامی فصل است و تمامیّت ذاتش بدان است، چون تمامیّت آن تنها با جسم داشتن نیست بلکه آن (جسمیّت) مبدأ قوّه و حامل امکانش می‌باشد، لذا تبدّل افراد جسمی موجب تبدّل ذات جوهر نامی نمی‌شود، چون آن (جسمیّت) در آن ـ به‌گونهٔ عموم و اطلاق ـ اعتبار شده نه به‌گونهٔ خصوصیّت و تقیید؛ این حکم حیوان و تقوّم آن از نامی و حسّاس است، و همین‌طور هر چیزی که وجودش از چیزی مانند مادّه و از چیزی مانند صورت تقوّم پیدا می‌کند ـ مِثل انسان به‌حسب نفس و بدنش ـ .

پس نامی وقتی که مقادیرش تبدّل پیدا کرد، در این حال جسمیتش به شخصه تبدّل پیدا می‌کند، ولی ذات و جوهر نامی آن به شخصه تبدّل نمی‌یابد، بنابراین آن از آن‌جهت که جسم طبیعی مطلق است، شخصش هنگام رشد و پژمردگی نابود شده، و از آن حیث که جسم طبیعی نامی است شخصش نابود نشده است، نه شخصش و نه جزئی از آن، برای اینکه آنچه جزء آن است جز مطلق جسمیّت نیست که در هر فردی به‌گونهٔ اتصال وجودی تحقق دارد، و بر این قیاس، حکم بقای حیوان بستگی به بقای جوهر حسّاس در او که همان نفس حسّاس وی است دارد، ولی در سالهای پیری بسیاری از قوای نباتی زایل می‌گردد و شخص، به‌عینه باقی است.

این قاعده را اگر استحکام بخشیدی و نزدت ثابت گشت، به‌وجود حرکت در «کم» پی‌برده‌ای و اینکه در رشد و پژمردگی موضوع، همان جسم ـ از آن روی که جسم نوعی است ـ می‌باشد، اما در تخلّل و تکاثف (رقیق و غلیظ شدن)، همان هیولای نخستین است؛ و نیز دانستی که جوهریّات اشیائی که در عالم وجود واقع‌اند ـ یعنی آنچه که در عالم اجسام است ـ در آنها دگرگونی و کهنگی ـ پس از آنکه در آنها چیزی مانند اَصل و ستون محفوظ مانده باشد ـ جایز است، و آن مانند وجود فصل اخیر است در طبایع مرکب، چون وجودِ آن فراگیر وجود تمامی آن معانی که به‌نام ذاتیات این نوع نامیده می‌شود و برای انواع دیگر هم ثابت است و موجود به‌وجودات متعدّد بالفعل و مختلف به ماهیت‌اند می‌باشد.

پس مبدأ فصل اخیر برای نوع کامل مانند انسان آنکه مثلاً او را کمالیّتی در وجود هست که هرچه در انواعی که در برتری وجودی پایین‌تر از او هستند و به‌طور متفرق و

پراکنده پیدا می‌شود، برای او مجتمع و گِرد آمده پیدا و موجود می‌گردد، زیرا این تمام آن انواع است، و تمام شئی، مشتمل بر آن شئی و زیادهٔ بر آن می‌باشد؛ و ما چون حکم به حرکت ذاتی در تمام طبایع جسمانی نمودیم ـ چنان که توضیح بیشتر همراه با براهین به‌زودی خواهد آمد ـ بازهم حکم می‌کنیم که: هر طبیعت فلکی و یا عنصری را جوهری عقلی و ثابت، مانند اصل بوده، و جوهری دیگر نیز هست که وجودش تبدّل پیدا می‌کند [۱]، و نسبت این جوهر عقلی به این طبیعت جسمانی مانند نسبت تمام است به ناتمام و نسبت اصل است به‌فرع، و خداوند از هر نزدیکی به ما نزدیک‌تر است، و این جواهر عقلی به‌منزلهٔ تابش و اشعاتی نسبت به‌نورِ اوّلِ واجبی‌اند، چون آنها صورت‌های آنچه در علم‌الهی است می‌باشند، و آنها را وجوداتی که به نفس خودشان مستقل باشند ـ نه برای نفس خودشان ـ نیست، بلکه آنها وجوداتی هستند که ذاتشان به حق متعال تعلق دارد، مِثال آن، صورت‌های علمی است که در ذهن ما پدید می‌آید (که نفسیّتی ندارند بلکه روابط نفس ناطقه‌اند).

از این روی حکما بیان کرده‌اند که محسوس ـ از آن روی که محسوس است ـ وجودش در ذاتش، به‌عینه وجودش برای جوهر حساس است، و معقول ـ از آن‌روی که معقول است ـ وجودش در نفس خودش، وجودش برای جوهر عاقل است، و این امری محقق و ثابت شدهٔ نزد حکمای بزرگوار و علمای استوار در علم می‌باشد، اگرچه طبایع کوته‌بینان را خوش‌آیند نیست و محلّ بیانش درجای دیگر (مرحلهٔ دهم) است، حال باز می‌گردیم همانجا که بودیم و می‌گوییم:

حقیقت آنکه حرکت همانطور که در «کم» و «کیف» جایزاست، همین‌طور در صورت‌های جسمانی هم جایز است، و همانطور که هریک از اعراض قارّ و غیرقارّ که به‌نام مشخصات نامیده می‌شوند در بقای جسم طبیعی از وجهی معتبراند و از وجه دیگر معتبر نیستند، چون باقیِ از هریک از آنها در موضوع حرکت، قدر و اندازه‌ایست که بین دوطرف مشترک بوده و تبدیل شوندهٔ از آن، خصوصیات حدود معیّن می‌باشد، حال در جواهر صوری هم این‌گونه است، و همانطور که سیاهی را هنگام اشتدادش

۱. وجه دیگری است برای بقای موضوع در حرکت جوهری، از آن حیث که طبایع، رقایق حقایق‌اند، پس آنها را وجه ثبا‌تی از جهت وجهشان به ارباب انواع می‌باشد «سبزواری»

فردی شخصی و زمانی مستمر است که بین مبدأ و منتهی متصل بوده و وحدت آن به‌واحد «بالعدد» ـ مانند معروض سیاهی ـ و واحد «بالابهام» که مطلق سیاهی بودن آن است محفوظ می‌باشد، و مجموع، همان جسم سیاهی است که موضوع این حرکت می‌باشد، چون متحرک در سیاهی، ناگزیر باید جسم سیاهی باشد ـ نه غیر آن ـ و باید دارای حدود مخصوص نامتناهیِ بالقوّه بین دوطرف، که نزد آنان از جهت معنی و ماهیت مخالف هم‌اند باشند، همین‌طور [1] جوهر صوری را هنگام استکمال تدریجیش، کون واحد زمانی مستمری است به اعتباری، و متصل تدریجی به‌اعتبار دیگر، و آن را همین‌طور حدودی می‌باشد.

و برهان بر بقای شخص در اینجا، مانند برهان بر بقای شخص در آنجاست، برای اینکه هریک از آن‌دو، متصل واحدِ زمانی‌اند، و متصلِ واحد دارای وجود واحد است، و وجود نزد ما عین هویّت شخصی است و نزد غیر ما هم ـ کسانی که گام محکم و استوار در حکمت دارند ـ عین هویّت شخصی است، و اگـر حرکت، متصلِ واحد نبود، حکم به اینکه سیاهی در اشتداد خودش باقی نمی‌ماند درست بود، و همین‌طور در صورت جوهری ـ هنگام استکمالش ـ در حالی که کار چنین نیست.

راز آن اینکه: گفته آمد که وجود خاصِ هر چیزی همان اصل است و هموست که به‌ذات خودش متعیّن می‌باشد و به هویّت و وحدت خود دارای مقامات و درجات است و وی را به‌حسب هر مقام و درجه‌ای صفات ذاتی کلّی می‌باشد، و با وحدت آن معانی مختلفی به‌هم پیوسته است که از آن انتزاع می‌گردند و با آن به‌نوعی از اتحاد متحداند.

بیرون آوردن شاخه‌ای (از اصل)

پس حرکت به منزلهٔ شخص است و روح آن طبیعت می‌باشد، همچنان که زمان شخص است و روح آن دهر می‌باشد، پس طبیعت با قیاس به نفس و بلکه عقل، مانند شعاع و پرتو است نسبت به خورشید که به تشخّص آن متشخّص می‌گردد.

۱. این خبر شش‌سطر بالا: و همان‌طور که سیاهی را... می‌باشد. «م»

گفتگو و فراگیری

شاید برآنچه که بیان داشتیم اشکال‌گری اشکال کرد که فاعل قریب برای هر حرکت و هر فعل انسانی فقط طبیعت است، اگر محال باشد که طبیعتِ محرّک اعضا خلاف آنچه ذاتش از اطاعت نفس ایجاب می‌کند رفتار کند، در این صورت لازم می‌شود که هنگام تکلیف نفس مر آن را برخلاف مقتضایش هیچ درماندگی و رنجی پدید نیاید، پس چرا مقتضی نفس و مقتضی طبیعت، هنگام رعشه و لرزش و بیماری، هریک به‌سوی خود می‌کشند؟

بدان و یقین داشته باش طبیعتی که قوّه‌ای از قوای نفسی است که به‌توسط آن برخی از افعال را انجام می‌دهد، غیر از طبیعت موجود در عناصر بدن و اعضای آن «بالعدد»[۱] می‌باشد، برای اینکه به فرمان در آوردن نفس و استخدام آن، اوّلی را ذاتی است، چون قوّه‌ایست که از ذات آن (نفس) برانگیخته شده است، و دوّمی را عرضی جبری است، و ناتوانی و لرزش و امثال اینها گاهی به‌سبب سرکشی دوّمی است از اطاعت نفس، پس آن (نفس) را در بدن دو طبیعت مقهور است که یکی از آن‌دو از روی رغبت است و دیگری از روی کراهت، و آن (نفس) را دونوع از قوا و خدمتگزاران طبیعی هستند که با یکی از آن‌دو، کارهایی که به‌نام طبیعی نامیده می‌شود انجام می‌دهد، مانند مبادی حرکات طبیعی کیفی و کمّی، از جذب و دفع و نگهداری و هضم و به‌حالی دیگر گشتن و رشد و نموّ و تولید و غیراینها، و اینها همانهایی هستند که از روی رغبت و میل و تسلیم، آن (نفس) را خدمت می‌کنند، و با دیگری کارهایی را که به‌نام اختیاری نامیده می‌شود انجام می‌دهد، مانند مبادی حرکات اختیاری «أینی» و «وضعی» مانند نوشتن و راه‌رفتن و نشستن و برخاستن، و این چیزهایی است که وی را از روی کراهت و زور

۱. یعنی آن مقام نازل نفس و از صقع و ناحیهٔ نفس است، و قیام صدوری بدان دارد، چنان که طبیعت دیگری از صقع عناصر است و قیام حلولی به عناصر دارد، پس اولی مجبول و سرشته شدهٔ بر اطاعت نفس است و دومی مجبور بر آن است، و درماندگی و امثال آن مربوط به دوّمی است نه اوّلی، چون در امور جبلی و نهادی هیچ درماندگی و رنجی نیست، و مراد از طبیعتی که در سخن طبیعیان و پزشکان است، آن طبیعتی است که متصرف در بدن می‌باشد و حافظ و نگهدارندهٔ بدن و سلامتی آن و برطرف‌کنندهٔ بیماریهای آن است، در سخن افلاطون آمده که آن قوهٔ‌ای الهی است که در بدن به‌فرمان الهی تصرف می‌کند و این سزاوارتر است «سبزواری»

خدمت می‌کنند، این دو لشکر عالم حرکات، مقهور آن (نفس) می‌باشند، ولی از آن حیث که نفس حیوانی می‌باشد، و وی را از آن جهت که نفس عقلی است، لشکرها و خدمتگزاران دیگری از عالم ادراکاتند که همگی او را از روی رغبت و رضا و خشنودی خدمت می‌کنند، آنها مانند مبادی ادراکات وهمی و خیالی و حسّی، و مبادی شوقها و اراده‌های حیوانی و نطقی می‌باشند، و این طبیعت مطیع و فرمانبردار نفس ـ با قوا و فروع و شاخه‌های تابع آن ـ با نفس (در هر دو جهان) باقی است [1]، و دیگری هلاک و نابود شونده است، و در این رازِ معاد جسمانی است که تحقیقش ـ با خواست الهی ـ به‌زودی خواهد آمد.

۲۶
فصلی
در دوباره آوردن برهان دیگری بر وقوع حرکت در جوهر

بدان که طبیعت موجود در جسم، چیزی از امور طبیعی را در آن (جسم) به‌ذات خود نمی‌بخشد، چون اگر در جسم آن (طبیعت) چیزی انجام می‌داد، باید دارای فعلی ـ بدون وساطت جسم ـ باشد، تالی (قضیه) باطل است، و مقدم (قضیه) هم مانند آن باطل است، اما بیان بطلان تالی: چون آن قوّه‌ای جسمانی است، اگر بدون وساطت جسم انجام می‌داد، در این صورت جسمانی نبوده بلکه مجرد بود، اما بیان حقیّت و درست بودن ملازمه آنکه: طبایع و قوا، چیزی را جز با مشارکت وضع و ماده انجام نمی‌دهند.

برهانش اینکه: ایجاد، متقوّم به‌وجود است و از آن متأخر می‌باشد، چون شئی تا به‌وجود نیاید، تصوّر اینکه موجَد است نمی‌شود، و موجَد بودنش فرع بر موجود

۱. این طبیعت برای بدن مثالی مانند قوّه است برای بدن طبیعی که در عضلات و ماهیچه‌ها پخش است، و قوایی که از صقع و ناحیه نفس‌اند یکی از دونوع قوای آن (بدن) می‌باشند، چون آن محل افکندن آن (نفس) و جای فرود انوارش می‌باشد، پس سخن آنکس (ابن‌سینا) که منکر معاد جسمانی است و معاد را محدود بر روحانی کرده باطل است و دست آویزش اینکه: مدرَکات جزئی جسمانی درخواست مدارک جزئی دارند، در حالی که مدارک جزئی با نابودی بدن و پراکندگیش نابود و منحل می‌گردند، ولی نفس را چشم و گوش و مشاعر دیگری غیر از آنچه که بدن راست می‌باشد، کمال آن بدن اُخروی است. «سبزواری»

بودنش است، پس شئی وقتی که گونهٔ وجودش متقوّم به مادّه باشد، گونه ایجادش هم متقوّم بدان است.

سپس (گوییم:) وجود ماده وجود وضعی است و واسط بودنش در فعل و یا انفعال عبارت از واسطه بودن وضع آن (مادّه) است در آن (فعل) پس چیزی که با قیاس بدان (فعل) وضعی نداشته باشد، تصوّر فعلی در آن، و یا انفعالی از آن نمی‌رود، بنابراین اگر برای قوّه ـ بدون مشارکت وضع ـ فعلی بود، باید (قوّه) در فعلش از مادّه بی‌نیاز باشد، و هر بی‌نیازی از آن (قوّه) در فعل، بی‌نیاز در وجود است، پس مجرد و رهای از آن است و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد، و از این امر لازم می‌آید که طبیعت را در نفسِ ماده‌ای که در آن پدید آمده است فعلی نباشد، چون ماده را با قیاس به‌ذاتش و آنچه که در ذاتش حلول کرده است هیچ وضعی نیست، وگرنه باید صاحب وضع را وضعی دیگر باشد و این محال است، پس هرچه که مادّه انجام می‌دهد و یا در مادّه انجام می‌گیرد، محال و ممتنع است که وجودش مادّی باشد، بنابراین طبیعت جسمانی محال و ممتنع است که در ماده‌اش فعلی انجام دهد، وگرنه مادهٔ شخصی بر مادّه تقدّم و پیشی داشت.

در این صورت تمام صفاتِ لازمِ طبیعت، از قبیل حرکت طبیعی و کیفیات طبیعی مانند گرمی برای آتش و سردی برای آب، از لوازم طبیعت ـ بدون تخلّل و رسوخ جعل و تأثیر بین آنها و بین این امور ـ می‌باشند، پس ناگزیر باید در وجود مبدئی برتر از طبیعت و لوازم و آثار آن باشد، و از جملهٔ آثارِ لازمِ آن، نفس حرکت می‌باشد، بدین‌ترتیب طبیعت و حرکت ـ در وجود ـ هردو باهم‌اند، پس لازم می‌آید که طبیعت، در ذات خودش مانند حرکت، اَمری متجدّد و نوشونده باشد، بلکه حرکت، نفس تجدّد و نوشدن لازمِ آن است، همین‌طور «کیف» طبیعی و «کم» طبیعی که حدوث هریک از آن‌دو، با حدوث و پدید آمدن طبیعت است و بقایش با بقای آن، و همین‌طور در دیگر حالات طبیعی، که معیّتش با طبیعت، در حدوث و تجدّد و نابودی و بقاست، جز آنکه فیض وجود به‌واسطهٔ طبیعت، بر آن گذر می‌کند، و این معنی آن‌چیزی است که در چگونگی تقدّم و پیش بودن صورت بر ماده گفته‌اند که: شریکِ علّتِ هیولاست، نه اینکه صورت به استقلال فاعل

آن است [1]، و یا واسطه و یا آلت متقدّم و جلوی بر آن می‌باشد، چون آن‌دو ـ در وجود ـ باهم‌اند، حکم طبیعت هم با این صفات طبیعی که از آن جمله حرکت است، این‌گونه می‌باشد، پس تجدد طبیعت و دگرگونی آن در تمام اجسام لازم می‌آید، برای اینکه اوضاع متجدّد فلک، تجدّدشان به‌واسطهٔ تجدّد طبیعت فلکی است، مانند دگرگونی‌های طبیعی و حرکات «کمّی» که در عنصری‌ها ـ از بسایط و مرکبات ـ می‌باشد.

برهان اشراقی دیگر

هر جوهر جسمانی دارای گونهٔ خاصی از وجود است که مستلزم عوارضی می‌باشد که جدایی از آن ممتنع و محال است و نسبتش به شخص، نسبت لوازم فصول اشتقاقی است به انواع، و این عوارضِ لازم، عوارضی‌اند که همگان آنها را مشخصات می‌نامند، ولی درواقع، آنها علامات و نشانه‌های تشخص‌اند، و معنی علامت در اینجا، عنوان شئی است که از آن تعبیر به مفهومش می‌شود، همچنان که از فصل حقیقی اشتقاقی، به فصل منطقی ـ مانند نامی برای نبات و حساس برای حیوان و ناطق برای انسان ـ تعبیر می‌شود، چون اوّلی عنوان برای نفس نباتی، و دوّمی برای نفس حیوانی و سوّمی برای نفس ناطقه می‌باشد؛ این نفوس، فصل‌های اشتقاقی‌اند، و همین‌طور حکم دیگر فصل‌ها در مرکبات جوهری، برای اینکه هریک از آنها جوهر بسیطی‌اند که تعبیر از آن به فصل منطقیِ کلّی ـ از باب نامیدن چیزی به نام لازمِ ذاتی آن ـ می‌شود، در حالی که آنها درواقع وجودات خاص بسیطی هستند که ماهیّت ندارند، بنابر چنین اسلوب و روش، لوازم اشخاص در نامیدنشان به‌واسطهٔ مشخص است، چون تشخص، به سبب گونه‌ای از وجود می‌باشد، برای اینکه او به‌ذات خودش متشخص است و این لوازم از او برانگیخته شده است ـ برانگیخته شدن نور از نورانی و گرمی از گرم و آتش ـ.

[1]. یعنی علت آن ـ هر نوعی از علت‌ها ـ نمی‌باشد، بلکه جز آنکه فیض وجود بر صورت گذر کرده و سپس بر هیولا، چیز دیگری نیست، در اینجا شرکت تأثیری نمی‌باشد، برای اینکه تأثیر دوجسم به‌سبب مدخلیّت وضع است، در حالی که اینجا به‌واسطهٔ اتحاد، هیچ وضعی نیست، و به‌جهت اینکه هیولا در نفس خودش غیراین وضعیّت است، و گفتیم که علیّت منافی عدم مباینت نمی‌باشد... «سبزواری»

چون این ثابت گشت گوییم: بر هر شخص جسمانی، تمام این مشخصات و یا بعضی از آنها ـ مانند زمان و «کم» و «وضع» و «این» و غیراینها ـ تبدّل پیدا می‌کند، پس تبدّل آنها تابع تبدّل وجودی است که مستلزم آنها می‌باشد، و بلکه به‌وجهی عین آنها می‌باشد، چون وجود هر طبیعت جسمانی، بالذات بر آن حمل می‌شود که: جوهر متصلِ دارای کمیّت و وضع است که به‌ذات خود ظرف زمان است، پس تبدّل مقادیر و رنگها و اوضاع، موجب تبدّل وجود شخصی جوهری جسمانی می‌شود، و این همان حرکت در جوهر است، چون وجودِ جوهر، جوهر است، همچنان که وجود عرض، عرض است.

هشداری به‌گونهٔ تمثیل

هر جوهر جسمانی دارای طبیعتی سیّال و متجدّد است، و نیز دارای امرِ ثابت مستمر باقی و پاینده می‌باشد که نسبتش بدان (طبیعت سیال متجدّد) نسبت روح است به جسد، و همین‌طور چنان‌که روح انسانی به‌واسطهٔ تجرّد و رهائیش (ازمادّه) باقی و پایدار است و طبیعت بدن پیوسته در تحلیل رفتن و گداختن و سیلان می‌باشد، ولی او (جوهر جسمانی انسان) ذاتش متجدّد است و به‌واسطهٔ ورود امثال ـ به‌گونهٔ اتصال ـ باقی می‌ماند و خلایق از این امر بی‌خبراند و از خلق جدید در پرده و محجوب‌اند، حال صورت‌های طبیعی اشیاء هم این‌گونه است، یعنی از حیث وجود مادّی وضعی زمانیشان متجدّداند و دارای کون و موجودیّت تدریجی می‌باشند که ذاتاً استقرار و ثبوت ندارد، و از حیث وجود عقلی و صورت مفارق افلاطونیشان، از ازل تا ابد در علم الهی باقی‌اند، نمی‌گویم که باقی به بقاء نفسشان‌اند، بلکه باقی به بقاء خداوند متعال‌اند نه به باقی نگهداشتن خداوند مر آنها را، زیرا بین این‌دو معنی فرق بزرگی است که تحقیق آن به‌زودی درجای خود برایت خواهد آمد، چون اوّلی وجود دنیوی فنا و نابود شونده است که قراری ندارد، و دوّمی وجود ثابت فنا و زایل نشوندهٔ نزد خداوند متعال است، زیرا محال است که چیزی از اشیاء از علم خداوند زایل شود و یا علم او تغییر پذیرد، در این برای گروه عبادت پیشه بلاغی هست، انّ فی هذا لبلاغاً لقوم عابدین (۱۰۶ انبیاء).

۲۷
فصلی
به‌وجهی دیگر در ویران کردن آنچه ابن‌سینا و غیر او گفته‌اند که صورت‌های جوهری حدوثشان به‌سبب حرکت نمی‌باشد

حاصل آنچه گفته‌اند اینکه: صورت قبول اشتداد نمی‌کند و هرچه قبول اشتداد نکند، حدوثش دفعی و یکبارگی است، زیرا اگر قبول اشتداد کند یا این است که نوعش در وسط اشتداد باقی می‌ماند و یا اینکه باقی نمی‌ماند، اگر باقی ماند، تغییر در صورت نبوده بلکه در لوازم آن است، و اگر باقی نمی‌ماند، این عدم صورت است نه اشتداد آن و ناگزیر است که از پی آن صورت دیگری حصول یابد، پس آن صورت‌ها از پی هم آینده یا این است که در آنها چیزی که بیشتر از یک «آن» است پدید می‌آید و یا اینکه پدید نمی‌آید، اگر پدید آمد، این حرکت ساکن می‌شود و اگر پدید نیامد، آنجا صورت‌هایی از پی‌هم آیندهٔ پشت سرهم، که وجودشان «آنی» می‌باشد هست.

امکان دارد این دلیل، به دو دلیل تقسیم شود: یکی آنکه از پی هم آمدن آنات لازم می‌آید و این به حرکت در «کیف» و غیرآن نقض می‌گردد، دوم آنکه حرکت، درخواست وجود موضوع را دارد، و ماده به‌تنهایی غیر موجود است و برآن، حرکتِ در صورت جایز نیست ـ برعکس «کیف» ـ چون موضوع در وجود آن، بی‌نیاز از «کیف» است، پس حرکت در آن جایز است، و چون دلیل به این‌گونه بیان شد، سخن اوّلی (یعنی حکایت از پی‌هم آمدن آنات) بیهوده و تباه است، پس عمده و اَصل در این باب، این دلیل است، بیانش اینکه:

حرکت در صورت، به‌واسطهٔ از پی‌هم آمدن صورت‌هاست، هریک از آنها بیشتر از یک «آن» پدید نمی‌آیند، و عدم صورت موجب عدم ذات می‌شود، در این صورت هیچ‌چیزی از این ذوات هیچ‌زمانی باقی نمی‌مانند و هر متحرکی در زمان حرکت باقی است؛ در این بحث و گفتگوست، چون به‌کون و فساد نقض می‌گردد، برای اینکه آنجا که گفته: عدم صورت موجب عدم ذات می‌شود، اگر مرادش این است که عدم آن، موجب عدم جمله آنها که از آن و از محلّ آن حصول پیدا کرده‌اند می‌شود، این سخن درستی است، ولی متحرک، آن‌جمله نیست تا اینکه نبودن جمله زیان داشته باشد، بلکه

متحرک، عبارت از محلّ است با یک صورت ـ هر صورتی که می‌خواهد باشد ـ چنان که متحرک در «کم» عبارت از محلّ «کم» است با یک کمیّت، و اگر مرادش از آن این است که نبودن صورت موجب نبودن ماده می‌شود؛ این‌چنین نیست، وگرنه باید ماده در هر صورتی حادث باشد (با اینکه به شخص خود مبدَع است) و پس از آنکه نبوده کائن باشد ـ خواه دفعی باشد و خواه تدریجی ـ و هر حادثی دارای ماده‌ای است، پس لازم می‌آید که مواد، تا بی‌نهایت حادث باشند و این محال است، با این‌همه اگر آنجا چیزی که ذاتش محفوظ باشد پدید نیامده باشد، حادث از ماده بی‌نیاز است، و اگر در آن‌چیزی که ذاتش محفوظ باشد پدید نیامده باشد، زایل شدن صورت، موجب عدم آن نمی‌شود.

جای شگفتی است که ابن‌سینا چون پرسش‌هایی درباب چگونگی تلازم هیولا و صورت از خود کرده که: صورت نوعی زایل شونده است، پس از زوال آن، عدم مادّه لازم می‌آید، جواب داده که: وحدت شخصی ماده، به‌واسطهٔ وحدت نوعی صورت را حفظ می‌کند نه به‌واسطهٔ وحدت شخصی.

اگر این سخن ابن‌سیناست، بنا به تقدیر اینکه حرکت در صورت واقع می‌شود، از تبدّل آن صورت، عدم ماده لازم نمی‌آید، بلکه واقعیت این است که مادّه باقی می‌ماند و صورت نیز به‌گونهٔ تجدّد اتصالی که منافی شخصیت هم نیست باقی می‌ماند، چنانکه در بیان تشخص حرکت توسطی بدین امر تصریح کرده‌اند؛ و اینکه گفته‌اند: هر مرتبه‌ای از شدت و ضعف نوعی دیگر است؛ مراد از آن، چیزی است که بالفعل ـ در وجود ـ از غیرخودش متمیّز و جُداست، و این منافی این نیست که سیاهی در مقام اشتدادش شخص واحدی است که انواع نامتناهی در آن بالقوّه می‌باشند، حال صورت‌ها هم در تبدّل اتصالیشان این‌گونه است.

سپس ابن‌سینا دلیل دیگری جز آن دو، آورده و ضعف آن را بیان داشته که: جوهر را ضدی نیست، پس در آن حرکت نمی‌باشد، چون حرکت، رفتن است از ضدی به ضدی، سپس در آن اشکال کرده که: اگر ما در دو ضدّهم، پی‌درپی آمدن آن‌دو را بریک موضوع اعتبار کردیم، در این صورت، صورت را برایش ضدّی نمی‌باشد، و اگر این اعتبار نشود، بلکه در از پی هم آمدن آنها بسنده بر محل شود، در این صورت،

صورت را ضدّی هست، برای اینکه آب بودن و آتش بودن، دو معنی وجودی‌اند که در محل باهم اشتراک دارند و بر آن، از پی‌هم وارد می‌شوند، ولی بین آن‌دو، نهایت اختلاف است.

۲۸
فصلی
در تأکید سخن به تجدّد جواهر طبیعی که مقوّم اَجرام آسمانی و زمینی هستند

شاید گویی: این نو پیدا کردن یک مذهب تازه‌ایست و هیچ‌یک از حکما قائل بدان نیست، برای اینکه امر غیر قارّ، منحصر در زمان و حرکت است، و اختلاف کرده‌اند که کدام از آن‌دو، ذاتاً قارّ است و دیگری بالعرض، همگان بر این عقیده‌اند که این صفت زمان است و حرکت ـ در قرار نداشتن ذات ـ تابع آن است؛ ولی صاحب کتاب حکمت‌الاشراق قائل به‌عکس این است، ولی اینکه طبیعت، جوهری است که از جهت ذات ثابت نیست، هیچ‌کس تا به‌حال نگفته است.

بدان که نخست: برهان قابل پیروی است، و عاقلِ خردمند، گزیری از آنچه که از مشهور پدید آمده ندارد.

دوم اینکه: سخن آنان حمل بر این شود که مبتنی بر فرق بین حال ماهیّت و حال وجود است، پس حرکت و زمان امری هستند که ماهیتشان ماهیت تجدّد و انقضاء است، و وجود طبیعت وجودش وجود تجدّد و انقضاست و دارای ماهیّت قارّ می‌باشد.

سوم اینکه: حرکت عبارت است از خروج تدریجی شئی از قوّه به‌فعل، نه شئی خارج شوندهٔ از آن (قوّه) بدان (فعل) و این یک معنی نسبی و از امور نسبی و اضافی است که تجدّد و ثباتش ـ مانند وجود و عدمش ـ تابع تجدّد آنچه بدان نسبت داده می‌شود هست و ثباتش ـ چه‌رسد به نفس نسبت و اضافه ـ مانند مفهوم انقضا و تجدّد می‌باشد؛ پس در اینجا سه‌چیز می‌باشد: تجدّد شئی، و چیزی که تجدّد بدان تحقق می‌یابد، و شئی متجدّد، اوّلی معنی حرکت است و دوّمی مقوله است و سوّمی موضوع، و همین‌طور خروج شئی از قوّه و یا حدوث شئی ـ نه دفعی و یکبارگی ـ معنای آنها غیر از معنای خارج شوندهٔ از قوّه، و همین‌طور حادث می‌باشد. و غیر آن چیزی است

که بدان، خروج و حدوث تحقق می‌یابد [۱]، و همان‌طور که در سفید سه امر می‌باشد: سفید بودن ـ و آن معنی نسبی انتزاعی است ـ و سفیدی، و چیز دارای سفیدی، در آنچه که ما درباره‌اش سخن می‌گوییم نیز کار چنین است، پس خروج تجدّدی از قوّه به‌فعل، عبارت است از معنی حرکت، و وجودش در ذهن است نه به‌حسب خارج؛ اما آنچه که نخست خروج بدان، از آن (قوّه) بدان (فعل) تحقق می‌یابد، عبارت از نفس طبیعت است، اما شئی قابل برای خروج، عبارت از مادّه است، امّا خارج‌کننده، عبارت از جوهر دیگری است که مَلَکی (مجرد) و یا فلکی می‌باشد، امّا مقدار خروج، عبارت از زمان است، برای اینکه ماهیّت آن، مقدار تجدّد و انقضاست و وجودش وجودِ امری که مغایر با حرکت باشد ـ برقیاس جسم تعلیمی نسبت به جسم طبیعی ـ نیست، چنان که فرق بین آن‌دو ـ به‌واسطهٔ تعیّن امتدادی و عدمِ آن ـ بیانش به‌زودی خواهد آمد.

اما چهارم آنکه گویی: این مذهب تازه‌ایست که هیچ حکیمی قایل بدان نیست: دروغ و ستم است، چون نخستین حکیمی که در کتاب عزیزش این را بیان داشته خداوند متعال است و او راستگوترین حکماست که فرموده: و تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمر مرالسحاب، یعنی: کوهها را بینی و پنداری که بی‌حرکت‌اند، ولی چون رفتن ابرها همی روند. (۸۸ـ نمل) و فرموده: بل هم فی‌لبس من خلق جدید، یعنی: آنان از خلق جدید به پرده و محجوب‌اند (۱۵ـ ق) و اشاره به تبدّل طبیعت [۲] دارد که فرموده: یوم تبدّل الارض غیرالارض، یعنی: روزی که زمین به زمینی غیر این مبدل شود (۴۸ـ ابراهیم) و فرموده: فقال لها و للارض ائتیا طوعاً اوکرهاً قالتا اتینا طائعین، یعنی: به آسمان و زمین فرمود که: به رغبت و یا به کراهت بیائید! گفتند: به رغبت آمدیم (۱۱ ـ فصلت) و فرمود: کل اتوه داخرین، یعنی: همگی با تذلّل و خواری به پیشگاه وی روکنند

۱. چنان‌که موجود امکانی ماهیتی است که دارای وجود است، و وجودی است که عدم را از آن برطرف می‌سازد، و موجودیّتی است که عبارت از نسبت ماهیت است به‌وجود. «سبزواری» ۲. تبدّل کوهها به تجدد امثال به حرکت جوهری و یا تبدّل به‌گونهٔ استکمال و ترقی طولی تا برسد به غایات، یعنی اینجا تجدّد امثال کند و تبدّل طولی، تا برسد به معدنی و نباتی، مبتنی بر اینکه روز قیامت روزی است که تمام روزهای دهر و زمانی را شامل است، و همین‌طور تبدّل زمین طبیعی به‌زمین مثالی و اُخروی در روز برزخی ـ تطابق عقل و شرع ـ . «سبزواری»

(۸۷ـ نمل) و فرموده: علی‌ان نبدّل امثالکم و ننشئکم فیما لاتعلمون، یعنی: تا امثال شما را به‌جایتان بیاوریم و در کیفیتی که از آن بی‌خبرید برانگیزانیمتان، (۶۰ ـ واقعه) و فرموده: ان یشأ یذهبکم و یأت بخلقٍ جدید، یعنی: و اگر بخواهد شما را ببرد و خلقی تازه آرد (۱۹ـ ابراهیم) و فرموده: کل الینا راجعون، یعنی: همگی به‌سوی ما بازمی‌گردند (۹۳ـ انبیا) و غیراینها از آیات که اشاره بدانچه بیان داشتیم دارد.

و از آیاتی که اشاره به تجدّد طبایع جسمانی دارد بیان الهی است که: و هوالقاهر فوق عباده و یرسل علیکم حفظة حتی اذاجاء احدکم الموت توفّته رسلنا و هم لایفرطون، یعنی: وی مقتدر و بالادست بندگان خویش است و نگاهبانها به شما می‌فرستد تا وقتی که مرگ یکی از شما در رسد، فرستادگان ما [جان] وی را بگیرند که آنها کوتاهی نمی‌کنند (۶۱ـ انعام) وجه و جهت اشاره‌اش این است که آنچه وجودش با عدمش گِره خورده و بقایش متضمن فنایش می‌باشد، لازم است که اسباب حفظ و بقایش به‌عینه، اسباب هلاک و نابودیش باشد، از این‌روی همان‌گونه که حفظ، به رسولان استناد داده شده، میراندن هم بدانان استناد داده شده است ـ بدون کوتاهی در یکی و زیاده‌روی در دیگری ـ.

در سخنان پیشینیان (از حکما) تصریحات و کنایات و هُشدارهایی بر این امر آمده است: معلم فلاسفهٔ یونان [1] در کتاب معروف خودش که به کتاب اثولوجیا معروف و به معنای معرفت ربوبی می‌باشد گفته: امکان ندارد که جِرمی از اجرام بسیط و یا مرکب باشد و قوّهٔ نفسانی در آن وجود نداشته باشد، زیرا طبیعت جرم، سیلان و فناست، بنابراین اگر تمام عالم جِرم باشد و نفسی و حیاتی در آن نباشد، اشیاء نابود و هلاک می‌گردند؛ این عبارت اوست و تصریح بر این دارد که نزد او طبیعت جسمانی، جوهری سیّال است و تمام اجسام، در ذات خود زایل و نابود شونده‌اند و ارواح عقلی است که باقی و جاودانند [2].

۱. ما این مطلب را بر حواشی ترجمه‌های مفاتیح‌الغیب و اسرارالایات و رسالهٔ حشر و رسالهٔ حدوث عالم و غیراینها توضیح دادیم که با تحقیقاتی که در این اواخر شده، نسبت این کتاب به ارسطو درست نیست و از تألیفات افلوطین اسکندرانی و از حکمای اشراق اسکندرانیین است، برای توضیح بیشتر به کتب نامبرده و یا مقدمهٔ کتاب اثولوجیا که توسط عبدالرحمن بدوی تصحیح و چاپ شده مراجعه نمایید. «م»

۲. اشاره است به اینکه نفوس، به اعتبار اینکه اشعه و پرتو عقول‌اند مِلاک ثبات اشیاء‌اند، و اما به اعتبار جنبهٔ تعلقشان محل‌های اشعه، حکمشان حکم آنها (اشعه) می‌باشد، پس نفس اجرام ظلمت و تاریکی است ـ از جهت دوری مکانی و جدائی‌های زمانی و فرود آمدنهای در درکات هیولانی ـ این مقدار از ثبات و نوریّت از عقول قدسی می‌باشد.

شد مبدل آب این جو چند بار　　　عکس ماه و عکس اختر برقرار «سبزواری»

و درجای دیگر آن کتاب گفته: اگر نفس، جِرمی از اجرام و یا بخشی از اجزای اجرام بود، باید ناگزیر سپری شونده و سیّال باشد، چون سیلانش سیلانی است که تمام اشیاء به هیولا منتهی می‌گردند، و چون تمام اشیاء به هیولا بازگردند و هیولا را صورتی که آن را صورت دهد و علّتش باشد نباشد، کون باطل شده و درنتیجه عالم باطل می‌گردد [۱]، البته اگر جِرم محض باشد، و این محال است؛ پایان سخن او؛ این سخن نیز تصریح در تجدّد تمام اجسام داشته و در آن اشاره است به آنچه که پیش از این گذشت: شأن هیولا عدم است، پس هرگاه که از مبدأ، صورتی بر آن افاضه شد، در آن معدوم می‌گردد و سپس با وارد کردن بدل (آن صورت) آن را برپا می‌دارد.

از چیزهایی که دلالت بر این امر دارد رأی زینون اکبر است و او از بزرگان فلاسفهٔ الهی است که گفته: موجودات، باقیِ فنا شونده‌اند، بقایشان به‌واسطهٔ تجدّد صورت‌های آنهاست و نابودی و فناشان به‌واسطهٔ نابودی صورت نخستین است ـ نزد تجدّد دیگری ـ و گفته که: نابودی لازمهٔ صورت و هیولاست؛ پایان سخن او به نقل از شهرستانی در کتاب ملل و نحل، و ما به‌زودی گفتار بزرگان از حکما را که دلالت بر تجدّد اجسام و نابودی و زوال آنها دارد، با خواست الهی در آغاز سخن (در آن مبحث) نقل خواهیم کرد؛ و ما را رساله‌ایست که در حدوث زمانی عالم ـ با تمام آنچه که در آن است ـ تصنیف شده و هرکس آگاهی (وسیع) بر این امر می‌خواهد بدان رساله مراجعه نماید [۲].

و از چیزهایی که سخن ما را تأکید و استحکام می‌بخشد، بیان شیخ عربی ـ قدس سره ـ در کتاب فصوص‌الحکم است که گفته: از امور شگفت آنکه: انسان پیوسته در ترقی است و خودش، به‌واسطهٔ لطافت حجاب و نازکی پرده و تشابه صورتها، از این اَمر بی‌خبر است، مانند بیان الهی که: اتوابه متشابها، یعنی: و همانند آن بدهندشان [۳]

۱. آن را صورتی نیست که امکان علّت بودن داشته باشد، چون جنبهٔ ثبات ندارد، چون صورت واسطهٔ مرور فیض است، پس منافی وجود صورت نابوده شونده نمی‌باشد، پس مراد از صورت، چیزی است که شئی بدان شئی و بالفعل است. «سبزواری» ۲. این رساله را که به‌نام: رسالهٔ حدوث العالم یا کتاب آفرینش جهان است، مترجم تصحیح و ترجمه و تعلیق کرده که توسط انتشارات مولیٰ انتشار یافته است. «م» ۳. این آیه در صورت‌های اخروی است، ولی شیخ ـ قدس سره ـ اشاره بدان دارد که اگر سالک، ناظر به مراتب ترقیات انسان ـ بلکه ناظر مراتب تجلیات بر او ـ باشد، البته نظر به‌نور الهی (یعنی آنها را به‌نور الله بنگرد) آنها را ←

(۲۵ـ بقره) و در کتاب فتوحات مکی گفته: تمام موجودات در دنیا و آخرت پیوسته متحرک‌اند [1]، زیرا تکوین جز از مکوِّن نمی‌باشد، بنابراین از جانب خداوند توجهات پیوسته و کلماتی که پایان‌پذیر نیستند می‌رسد، و اینکه فرموده: و ما عندالله باق، یعنی هرچه نزد خداست باقی و جاودان است (۹۶ ـ نحل) اشارهٔ به‌آنچه گفتیم دارد، یعنی از بقای کلمات عقلی خداوند که باقی به بقاء خداوند متعال‌اند، با اینکه اصنام جسمانی آنها نابود و فنا شده.

۲۹
فصلی
در اینکه قدیم‌ترین و با دوام‌ترین حرکاتی که در مقولهٔ عرضی واقع است حرکت وضعی دایره‌وار است که آن نیز تمام‌ترین و برترین حرکات است

از آن‌جهت قدیم‌ترین حرکات است که حرکت در «کم» مانند رشد و نمو و پژمردگی، نیاز به حرکات مکانی دارد، برای اینکه رشدکننده و پژمرده شونده را ناگزیر از واردی است که به‌سوی آن حرکت کند و یا خارجی که از آن حرکت کند، و آن و (حرکت) وضعی بی‌نیاز از کمیّت‌اند، تخلل و تکاثف (رقت و غلظت) نیز خالی از حرکت کیفی نمی‌باشد و آن دگرگونی و استحاله است به‌واسطهٔ تحلیل (دگرگون کردن) گرم‌کننده و منجمد ساختن سردکننده، و استحاله دائمی نبوده و ناگزیر از علت دگرگون‌کنندهٔ حادث می‌باشد، مانند آتشی که آب را دگرگون می‌سازد، یعنی این را به آن و یا آن را به این ـ پس از آنکه نبود ـ نزدیک می‌سازد.

پس حرکت مکانی از حرکت کمی و کیفی قدیم‌تر است، ولی مکانی یا مستقیم است و یا منعطف و کج و یا بازگردنده، حرکات مستقیم ـ به‌واسطهٔ متناهی بودن تمام

← مانند صورت‌های بهشتی یافته و داخل در مضمون بیان الهی شده که فرمود: اتوابه متشابهاً، یعنی: و همانند آن بدهندشان (۲۵ـ بقره) بلکه هرچه آتش محبتش و نور فراستش شعله‌ورتر گردد، تجلیات افعالی درباره‌اش تبدیل به تجلیات صفاتی و ذاتی گردیده، و بهشت افعال به بهشت صفات و ذات تبدّل پیدا می‌کند. ببین بین آن‌دو، چه مقدار فاصله و دوری است؟ «سبزواری»

۱. یعنی از جهت عرض و طول، از آن‌دو، تعبیر به این دو کرده، برای اینکه آخرت، در طول عالم است، یعنی در باطنش می‌باشد. «سبزواری»

ابعاد مکانی ـ بر اتصالشان تداوم ندارند، ولی آن‌دو ـ به‌واسطهٔ رسوخ سکون بین هردو حرکتی که از حیث جهت باهم تخالف دارند ـ غیر متصل‌اند، و سکون جز در زمان نیست، چون زمان ـ چنان که گفته شد ـ قوّهٔ حرکات است و قوّهٔ شئی، ناگزیر از جهت زمان بر شئی تقدّم و پیشی دارد، و زمان نیازمند به حرکتی است که حافظ آن باشد، درحالی که آن به حرکت بریده و منقطع حفظ نمی‌شود، بلکه به آنچه که دوام تجددی اتصالی را می‌پذیرد حفظ می‌شود، و آن حرکتی که این دوام را می‌پذیرد، حرکت دایره‌وار است که اتصال دائمش جایز است، پس آن از دیگر حرکات عرضی بی‌نیاز است، ولی آن از حرکت دایره‌وار بی‌نیاز نیست، پس آن قدیم‌ترین حرکات است.

اما اینکه حرکت دایره‌ای بادوام‌ترین حرکات است: پیش از این گفته شد که غیرآن ـ به سکون ـ انقطاع می‌پذیرد، چون سکون، عدم آن است، و آن از آن‌جهت که عدم خاص است قوّه و یا ملکه‌ای آن را همراهی می‌کند که هردو، نیازمند به قابل زمانی که از حیث وجود، متجدد است هستند که آن نیز محتاج به زمانی ـ پس از زمانی که مقابل آن است ـ می‌باشد؛ پس دانسته شده که حافظ زمان در مشهور، حرکت دایره‌وار است؛ اما اینکه آن حرکت، تمام‌ترین حرکات است، از آن‌جهت است که در نفس خود نه قبول زیادی در کمیّت را ـ مانند باقی حرکات ـ و نه اشتداد و ضعیف شدن را در تُندی و کندی نمی‌کند، این مطلب در مباحث افلاک دانسته شد؛ و برای اینکه فاعل و غایت آن حرکت امری محسوس نیست، بلکه امری عقلی است که در نزدیکی بدان و دوری از وی تفاوتی نمی‌کند، چون از این جهان بیرون است، چنان که غایت حرکات طبیعی «اَینی ـ مکانی» تفاوت پیدا می‌کنند، یعنی حرکت اخیر آنها ـ هرگاه که متحرک به مکان طبیعی نزدیک‌تر است ـ اشتداد می‌یابد و حرکت اخیر جبری ـ هرگاه که از زور آورنده دور می‌شود ـ ضعف پیدا می‌کند، این بدان جهت است که شئی، هرگاه که به مبدأ و اصل خودش نزدیک‌تر باشد، شدیدتر و قوی‌تر است و هرگاه که از آن دور است، ضعیف‌تر و سست‌تر می‌باشد.

اما اینکه برترین حرکات است: برای آن است که تامّ است و تامّ، از ناقص برتر است، پس حرکت دایره‌ای از دیگر حرکات برتر است؛ حال روشن شد که جِرم متحرکِ استداره و گردشی، لازم است که طبعاً، قدیم‌ترین و پیش‌ترین اجرام و تمام‌ترین و

برترین آنها باشد، چون شرف و برتری فعل و تمام و دوام آن درخواست شرف و برتری فاعل و تمام و دوام وی را دارد، پس به‌واسطهٔ قوّهٔ نگهدارنده‌اش، جهات حرکات طبیعی «اینی ـ مکانی» مستقیم و، جهات ابعاد مکانی را حدود می‌بخشد، چنان که موعد بیانش در مباحث جهات و مباحث فلکیات ـ با خواست الهی ـ خواهد آمد.

۳۰
فصلی
در اثبات حقیقت زمان و اینکه به هویتِ اتصالیِ کمّیش مقدار حرکات است و آنچه از انقسام وهمی که عارض آن می‌شود عدد آن است

اما اثبات وجود زمان و حقیقتش: راهنمای ما بر اسلوب طبیعیان، مشاهدهٔ اختلاف حرکات در مقطوع (در نوردیده شده) از مسافت است گاهی با اتفاق آن در اعتبار و ترک اعتبار، و گاه دیگر اتفاقش در مقطوع از مسافت و اختلاف آن در آن‌دو، و یا یکی از آن‌دو، لذا برای ما علم به اینکه در وجود، کونی مقداری هست که در آن امکانِ وقوعِ حرکاتِ مختلف و یا متفق ـ غیر از مقدار اجسام و نهایات آنها ـ هست، حصول پیدا می‌کند، چون آن غیرقارّ است و اینها قارّ، پس آن مقدار برای امرِ غیرقارّ است و عبارت از حرکت می‌باشد، و شرح آن موکول به علم طبیعت است.

اما بنابر اسلوب الهییّن آنکه: هر حادثی پس از چیزی است که بر وی قَبلیّتی دارد که با آن، بَعدیّتی جمع نمی‌آید، نه مانند قبلیّت عدد یک بردو، چون در آنها اجتماع جایز است، و نه مانند قبلیّت پدر بر فرزند و یا ذات فاعل، که جایز است قبل و همراه (مع) و بعد باشد، و نه عدم، چون گاهی برای شئی عدمِ لاحق تحقق و ثبوت می‌یابد، بلکه قبلیّتِ قبل، که محال است به ذات خود با بَعد جمع آید.

سپس (گوییم:) هیچ قبلیّتی نیست جز آنکه بینِ قبلِ به این قبلیّت و بین چیزی که بعد است، تصوّر قبلیّات و بعدیاتِ غیرواقع در حدّی می‌شود؛ مانند چنین چیزی که مِلاک این تقدّم و تأخر است، در آن تجدّد قبلیّات و بعدیات و انقطاع تقدّمات و تأخرات می‌باشد، لذا ناگزیر از هویتی متجدّد متصرّم (انقطاع‌پذیر) بالذات، به گونهٔ اتصال و در محاذات حرکات، در مسافت‌هایی که انقسام‌پذیر نیستند ـ تا جائی که

اصلاً انقسام نمی‌پذیرد ـ می‌باشد، پس آن از جهت قبولش مر انقسام و زیادی و نقصان را «کم» می‌باشد، و از آن جهت که متصل است، کمیّت متصل غیر قارّ و یا دارای کمیّت متصل غیرقارّ است [1]، و بنابر هردو تقدیر یا جوهر است و یا عرض، اگر جوهر بود، به‌واسطهٔ اشتمالش بر حدوث تجدّدی، امکان ندارد که مفارق و جدای از مادّه و قوّهٔ امکانی باشد، بنابراین آن یا مقدار جوهر مادّی است که از حیث هویّت غیرثابت است و بلکه از جهت حقیقت متجدّد است، و یا مقدار تجدّد آن و عدم قرارش می‌باشد.

خلاصه آنکه یا مقدار حرکت است و یا دارای حرکت ذاتی که بدان ـ از جهت اتصالش ـ تقدّر و تشخص می‌یابد و بدان ـ از جهت انقسام وهمی و پنداریش به متقدم و متأخر ـ تعدّد پیدا می‌کند، این‌گونهٔ از وجود، دارای ثبات و اتصال است و نیز دارای تجدّد و انقضا، گویی که چیزی بین صِرافت قوّه و خالصی فعل است، پس از جهت وجود و دوامش نیازمند به فاعل حافظ و نگهدارنده‌ایست که وی را تداوم بخشد، و از حیث حدوث و انقطاعش محتاج به قابلی است که امکان و قوّهٔ وجودش را قبول کند، بنابراین ناگزیر باید جسم و یا جسمانی باشد.

و نیز آن را وحدت اتصالی و کثرت تجدّدی است، پس از آن حیث که امرِ واحدی است لازم است که دارای فاعل و قابلِ واحدی باشد، چون صفت وحدت محال است که جز برای یک موصوف از یک فاعل باشد، پس فاعلش لازم است که ذاتش از مادّه و وابستگی‌های مادّه مبرّا و دور باشد، وگرنه در تجسّم و تکوّن مادّیش نیازمند به تجدّد احوالش به حرکت دیگری [2] و زمان دیگری و ماده‌ای پیشین و قائم نبودن بدان می‌باشد، قابل آن هم لازم است که قدیم‌ترین و پیش‌ترین طبایع و اجسام باشد، چون بر زمان،

۱. اشاره است به رأی خودش از تجدّد طبیعت، زیرا زمان نزد آنان عبارت است از مقدار تجدّد وضع فلکی، و نزد او ـ قدس سره ـ عبارت است از مقدار تجدّد طبیعت فلکی، غیرطبایع دیگر، به‌واسطهٔ عدم دوام آنها و انتظام و ترتیبشان، پس طبیعت، جوهری است که دارای کمیّت ـ از باب عدم انفکاک و جُدایی شئی از نفس خود ـ می‌باشد. همین‌طور وجود، در وجود و امثال آن؛ و یا اینکه مقصود این است که زمان همان طبیعتِ دارای کمیّت متصل غیرقارّ ـ که در اسلوب آنان می‌باشد ـ هست. «سبزواری»

۲. برای حصول قبلیّات و بعدیّات متجدّد متصرّم در احوال متجدّدش، پس نیازمند به حرکت دیگری و زمان دیگری و فاعل دیگری می‌باشد. «سبزواری»

چیزی جز این تقدّم، پیشی ندارد، پس قابل آن محال است که از جسم دیگری تکوّن یابد و یا از آن، جسم دیگری تکوّن پذیرد، وگرنه اتصال زمان قطع خواهد گشت، پس قابلش از جهت خلقت تمام و غیرعنصری می‌باشد و در طبیعتش نه حرکت مکانی و نه حرکت کمّی ـ مانند نموّ و پژمردگی و رقّت و غلظت ـ و نه استحاله و دگرگونی نمی‌باشد، چون این چیزها موجب انصرام و انقطاعش شده و تقدّمش بر دیگر اجرام ساقط می‌گردد.

اما از آن جهت که دارای حدوث و تجدّد است، باید فاعل قریب مباشر آن دارای تجدّد و تصرّم و انقطاع باشد، و همین‌طور قابل آن هم لازم است گونه‌ای باشد که اکوان و موجودات تجدّدی ـ به‌گونهٔ اتصال و وحدت ـ بدان الحاق گردند، سخن در غایت آن هم همین‌طور است، و ما این مطلب را به‌گونهٔ وسیع‌تری روشن و بیان خواهیم داشت.

۳۱
فصلی
در اینکه غایت قریب زمان و حرکت، وجود تدریجی دارد

به زودی اثبات این مطلب خواهد آمد که غایت ذاتی در حرکت فلک، عبارت از تصوّراتی است که اقتضای شوق‌ها و اراده‌هایی را می‌کند که بدانها، به مبدأ اَعلای خود تقرّب و نزدیکی می‌جوید.

ابن‌سینا در کتاب تعلیقات (بر کتاب شفا) گفته: هدف از حرکت فلکی نفس حرکت ـ از آن‌جهت که آن این حرکت است ـ نمی‌باشد، بلکه حفظ طبیعت حرکت می‌باشد، چون امکان ندارد که (حرکت) به‌واسطهٔ شخص حفظ گردد، لذا به‌نوع، پیشی دارد، چنان‌که نوع انسان جز به‌واسطهٔ اشخاص باقی نمی‌ماند، چون حفظ آن به یک شخص، امکان‌پذیر نیست، چون او کائن است و هر کائنی به ضرورت، فاسد است (یعنی کون و فساد دارد) و حرکت فلکی اگرچه متجدّد است، ولی به سبب اتصال و دوام واحد می‌باشد، از این جهت و بر این اعتبار، مانند ثابت می‌باشد.

درجای دیگر از آن کتاب گفته: غایت طبیعت جزئی، شخص جزئی است، مانند

شخصی که پس از او تکوّن و وجود می‌یابد، همچنان که آن هم برای طبیعت جزئی دیگری نیز غایت می‌باشد، اما اشخاصی که نهایت ندارند، آنها غایتِ قوّهٔ ثابت در جواهر آسمانهایند.

و باز در آن کتاب گفته: سبب حرکت فلک، تصوّر نفسی است که وی را تصوری پس از تصوّر دیگر می‌باشد، و این تصوّر و تخیلی که او راست، همراه با وضعی است که سبب تخیل دیگری می‌گردد، یعنی به‌واسطهٔ اوّلی آمادهٔ دومی می‌شود، و جایز است که تصوّرات مکرّر از جهت نوع، واحد باشد و از حیث شخص، کثیر، و یا اینکه تصوّرات مختلف باشد.

و باز در آن کتاب گفته: این تصوّر دوم از حیث نوع مثل اوّلی است نه از حیث شخص، جایز است که از آن، حرکتی مانند حرکت آن ـ از جهت نوع نه شخص ـ صادر گردد، چون اگر آن‌دو، مانند هم بودند، یکی بودند و از آن‌دو، یک حرکت «بالعدد» صادر شده بود.

باز در آنجا گفته: هر وضعی در فلک، اقتضای وضعی دارد و سببش تجدّد و نوشدن توهّمی و پنداری پس از توّهم و پندار دیگری است.

این عبارات اوست (ابن‌سینا) با الفاظش که شدّت قایل بودن به اثبات حرکت را در صورت‌های جوهری از دو وجه می‌رساند:

نخست اینکه: تصورات فلکی به‌گونهٔ اتصالی تدریجی متجدداند، و آن مراد از حرکت در جوهر صوری است، چون نزد ابن‌سینا و غیراو ثابت است که صورت جوهر جوهر است، و تصوّرات افلاک، برای مبادیشان که آنها را حرکت می‌دهند بالذات است و برای آنچه آنها را دنبال می‌کنند بالعرض، چون نزد آنان ثابت شده که هدف آنها از حرکت، موجودات پایینی نیستند، پس مقاصد و تخیلات آنها صورت‌هایی جوهری می‌باشد که برتر از جواهر عنصری می‌باشند.

دوم اینکه: وضع، برای هر جسمی، گونه و شکل وجود او و لازم وجودش می‌باشد ـ چنان‌که (مشائیان) بدین امر تصریح دارند ـ و تمام اوضاع فلک ـ برای فلک ـ طبیعی است، این‌گونه نیست که بعضی از آنها طبیعی و بعضی دیگر جبری باشند، چون در امور فلکی هیچ قاسر و جابری نیست، و دانستی که مبدأ قریب برای هر حرکتی

عبارت از طبیعت است؛ تحقیق آن اینکه: طبیعت فلک و نفس حیوانی آن یک‌چیز و یک ذات‌اند، پس حرکتِ در وضـع، اقتضای تبدّل وجود شخصی رادارد، پس باید در فلک، شخصی پس از شخصی و وجودی بعد از وجودی ـ به‌گونهٔ اتصال تدریجی ـ باشد.

باز در کتاب تعلیقات گوید: طبیعت فلک ـ از آن حیث که طبیعت فلک است ـ اقتضای «اَین ـ مکان» طبیعی و وضع طبیعی را دارد، نه «اَین» مخصوصی که انتقال و نقل از آن قسری و جبری می‌باشد.

و باز گوید: این اوضاع و «اَین»ها تمامیشان برای آن (فلک) طبیعی‌اند؛ پایان سخن او.

گویم: چون از این سخن بیرون رفت که: هر وضعی از اوضاع فلک، طبیعی است و هر «اَینی» از «اُیون» آن طبیعی می‌باشد و با اینکه طبیعی است از آن به‌غیر آن انتقال می‌یابد؛ این راست در نمی‌آید مگر آنکه طبیعت فلک امری باشد که از جهت ذات، متجدّد و دارای وحدت جمعی و کثرت اتصالی بوده و همین‌طور آنچه از اوضاع و «اُیون» و دیگر لوازم که اقتضا دارد؛ این رأی و نظر را اگرچه ابن‌سینا و پیروانش قائل نیستند، ولی حقیقتی است که از آن گزیری نمی‌باشد.

آن چیزی که مناسب آراء آنان است اینکه طبیعت فلک نخست و بالذات اقتضای وضع مطلق و «اَین» مطلق را ـ بدون خصوصیّت چیزی از آن‌دو ـ دارد، این خصوصیات را برای بقای نوع ـ بالعرض نه بالذات ـ اقتضا دارد؛ این در مقام تحقیق راست در نمی‌آید.

نخست آنکه: نزد آنان ثابت شده که مقصود طبیعت جز متعیّن شخصی نمی‌باشد، چون معنی کلّی را وجودی در اعیان، تا تشخص نیابد نمی‌باشد، پس وجود، نخست به شخص و سپس به نوع و پس از آن به جنس تعلق می‌گیرد، از این‌روی در کتاب قاطیغورياس ـ در بیان نامیدنشان مر اشخاص جوهری را به‌جواهر نخستین و انواع آنها را به (جواهر) دومین و اجناس آنها را به (جواهر) سومین ـ بیان داشته‌اند که وجود، نخست به شخص تعلّق می‌گیرد و دوم به‌نوع و سوم به جنس.

دوم آنکه: در مباحث وجود دانستی که موجود در هر چیزی بالذات، هویّت وجودی

است که به نفس خودش متشخص می‌باشد، اما ماهیاتی که بدانها طبایع کلّی گفته می‌شود، آنها را وجودی نه در خارج و نه در ذهن ـ مگر به تبعیت وجود ـ نمی‌باشد.

خلاصه آنکه: وضع و «أین» از جملهٔ مشخصات و لوازم وجودات می‌باشند، و تبدّل در آن‌دو، یا عین تبدّل درگونه و شکل وجود است و یا لازم آن (وجود)، و این‌گونه که همگان (از فلاسفه) پنداشته‌اند نیست که جِرم، به شخصه علّت مطلق زمان و حرکت باشد، وگرنه زمانی نبود، در حالی که هرجسم و جسمانی زمانی است، پس آن به‌واسطهٔ زمان متشخص است، و فاعل چیزی متشخص بدان چیز نمی‌باشد و در وجودش هم نیازمند به آن‌چیز نمی‌باشد، پس علّتِ زمان از جهت وحدت اتصالیش، نسبتش به اجزاء متقدم و متأخر آن، یک نسبت است و زمان و آنچه با زمان است یک فعل را انجام می‌دهند و علّت حدوث و علّت بقای آن یک‌چیز است، چون شئی تدریجی غیرقارّ بالذات، بقایش عین حدوثش می‌باشد.

و طبق آراء و نظریات ما دانستی که: هر جسم و هر طبیعت جسمانی و هر عارض جسمانی از شکل و وضع و کمّ و کیف و أین و دیگر عوارض مادی، اموری سایل (روان) و زایل شونده‌اند ـ یا بالذات و یا بالعرض ـ پس فاعل زمان ناگزیر باید امری باشد که دارای دو اعتبار و دوجهت باشد: جهت وحدت عقلی و جهت کثرت تجدّدی که با جهت وحدتش زمان را به هویّت اتصالیش انجام می‌دهد و با جهت تجدّدیش گاهی از آن انفعال می‌پذیرد و گاه دیگر به‌حسب هویّات اجزای مخصوصش عمل می‌کند، این امر همان نفس فلک اقصیٰ (دورترین) است که دارای دو وجه است: یکی طبیعت عقلی که صورت مفارق آن و جهت وحدتش می‌باشد و دیگری طبیعت جسمانی کائن که جهت کثرت و تجدّد آن است، پس نفسِ جرم اقصیٰ فاعل زمان و برپادارنده و حافظ و ادامه دهندهٔ آن است و بدان (زمان) امور زمانی تعیّن و تجدّد می‌یابد و به سبب جرمش جهات و مکانیّات تجدّد می‌یابند ـ مانند بیان مذکور [1] ـ برای اینکه هر جِرمِ شخصی همچنان که در امکان استعدادی و حدوث تجدّدیش نیازمند به زمان و حرکت است، همین‌طور در مکان و وضع جهتش نیازمند به چیزی است که

۱. متعلق به محذوف است، یعنی: برای اینکه جِرم آن منشأ و علّت برای جهات و مکانیّات است ـ به مثل بیان مذکور ـ چون بدان تصریح کرده و گفته. برای اینکه هر جِرم شخصی... تا آخرش. «سبزواری»

بدان احاطه داشته و حیّز و مکانش را معیّن نماید، بنابراین چگونه می‌شود که طبعاً بر آن تقدّم داشته باشد؟ زیرا این امور ـ همان‌طور که بدانها اشاره کردیم ـ یا از مقوِّمات شخص‌اند و یا از لوازم وجودش، و لوازم وجود، در امتناع رسوخ جعل بین لازم و ملزوم، مانند لوازم ماهیت می‌باشد.

پس موجودات امکانی مطلقا موجوداتی ناقص‌اند که نیاز به زمان و وضع و کمّ و کیف دارند، و دانستی که فاعل این امور لازم است که اصلش از حیث ذات و وجود، مفارق و مجرّد از آنها باشد، پس جایز نیست که علّت زمان، زمانی قبل از آن باشد، و نه علّت مکان، مکانی قبل از آن و علّت وضع، وضع دیگری و همین‌طور در علّت «کم» و غیر آن، پس این امور با اینکه حوادث و پدیده‌هایی متجدِّدِ متصرمِ انقطاع پذیراند، ولی علّت اصلی آنها جز امری مفارق (مجرّد) که از حیث ذات، ثابت و بیرون از زنجیره زمان و مکان است نمی‌باشد، و او خداوند سبحان است به ذات احدیّتش و یا از جهت علوم الهیش و یا کلمات تامّاتش که پایان‌پذیر نیست و یا عالم امرش که چون به چیزی گوید باش! در دَم وجود یابد.

۳۲
فصلی
در اینکه بر ذات زمان و حرکت چیزی جز باری‌تعالی تقدّم و پیشی ندارد

دانستی که زمان و آنچه با زمان جفت و درنوردیدهٔ بدان است، همگی اموری تدریجی و موجوداتی هستند که از جهت حصول متجدّداند، پس هرچه که بر زمان تقدّم دارد ـ خواه از حیث وجود و یا عدم و یا غیراینها ـ یعنی تقدّمی که به‌حسب آن قبل با بعد جمع نمی‌شود، زمان و یا دارای زمان می‌باشد [۱]، پس قبل از هر زمانی زمان، و قبل از هر حرکت، حرکتی می‌باشد؛ و پیش از این نیز ثابت شد که علّت شئی ناگزیر باید از حیث ذات و وجود، متعلّق به آن شئی نباشد، پس متقدّم بر زمان، جز باری‌تعالی و قدرت و اَمر (فرمان) او که گاهی از آن تعبیر به علم تفصیلی و گاه دیگر

۱. چون اجتماع این متقدم با متأخر اگر بالذات باشد، آن‌دو، زمان‌اند و اگر بالعرض باشد، هردو زمانی‌اند «سبزواری»

به صفات ـ البته نزد گروهی ـ و دیگرگاه به فرشتگان ـ نزد گروهی دیگر ـ و نزد افلاطونیان به صور الهی شده نمی‌باشد؛ و مردمان را در آنچه دوست دارند مذاهب و روش‌هایی است.

و نیز اگر بر زمان و حرکت چیزی تقدّم داشته باشد، این تقدّم تجدّدی باید نزد وجود آن (چیز) عدمش باشد، و هر معدومی قبل از وجودش، یعنی هنگام عدمش ممکن‌الوجود بوده است، چون اگر امکان بر آن پیشی نداشته باشد، باید یا واجب باشد و یا ممتنع، و هردو موجب انقلاب و دگرگونی حقیقت است، به‌واسطهٔ پیش بودن عدم ولحوق وجود، و این محال است.

و موضوع امکان حرکت، ناگزیر باید شأنش حرکت باشد، ولی جز جسم و یا جسمانی نمی‌تواند باشد، و هرچه که شأنش حرکت کردن است، وقتی که حرکتش پدید نیامد، یا به‌واسطهٔ عدمِ علّت آن است و یا به‌واسطهٔ عدم چیزی از احوال علّت آن و یا شرایط آن که بدانها محَرک می‌گردد، و چون حرکت پدید آمد، به‌جهت حدوثِ علّتی محرک می‌باشد، و سخن در حدوث علتِ حرکت، مانند سخن در حدوث آن حرکت است و همین‌طور تا بی‌نهایت.

پس اسباب مترتّب، یا این است که باهم مجتمع پدید آمده و یا پشت‌سر هم و پی‌درپی، هردو در نزد ما و نزد محققان از فلاسفه باطل است؛ اما اوّلی: به‌واسطهٔ براهین قاطع و محکم، مانند برهان تطبیق و تضایف، و برهان حیثیات و برهان دارای وسط و دوطرف و غیراینها، با این‌همه تمام آنها ـ به‌گونه‌ای که چیزی از آن بیرون نباشد ـ حادث‌اند و ناگزیر از علّتی حادث‌اند؛ اما دوّمی: برای اینکه هریک از آنها اگر در یک «آن» بالفعل موجود بودند، بعضی از آنها بعد از بعض دیگر بودند، در این صورت تتالی (از پی هم آمدن) آنات و جفت شدن حدود لازم می‌آمد، و محال بودن این مطلب را در نفی جواهر فرد و آنچه در حکم آن است به‌زودی خواهی دانست، و اگر هریک از آنها در زمانی غیر از زمان همدمش باشد، اگر زمانهای آنها برخیشان از برخ دیگر جدا و منقطع است، آنها را و زمانهای آنها را وجودی نه خارجی و نه ذهنی نمی‌باشد، و آنچه که نه از جهت ذهن و نه از جهت خارج وجودی ندارد، هیچ ترتّبی بین آنها، و هیچ سببیّتی بعضی را با قیاس به بعض دیگر نمی‌باشد.

از آن جهت گفتیم که وجودی در خارج ندارند که موجود از زمان، در آن اموری که منفصل و جدای از هم باشد نیست، بلکه موجود از زمان امرِ متصل شخصی است ـ چنان که گفته آمد ـ و از آن جهت گفتیم که وجودی در ذهن ندارند، به‌واسطهٔ محال بودن حاضر آوردن قوّهٔ واهمه مر زمانها و زمانی‌های فراوان نامتناهی را به عدد و شمار، و بنابر تقدیر حاضر آوردن آنها، مطابق آنچه که در خارج و عین است نمی‌باشد، پس ذهن کاذب و دروغگو است، در حالی که سخن در اسبابِ وجود چیزی است که در نفس‌الامر واقع است، اگرچه ترتّب آنها مانند ترتّب حرکت پس از حرکت و زمان بعد از زمان ـ به‌گونهٔ اتصال و استمرار ـ باشد.

پس متصل بالذات ـ به‌گونهٔ تجدّد ـ همان وجود طبیعت جوهری است که عبارت از صورت جسم است، و جسم با نیروی استعدادی خویش مادّهٔ آن است، و اتصالش عبارت از حرکت به‌معنی قطع است، و مقدار این اتصال عبارت از زمان است؛ اما اَمر مستمرّ دائمِ آن، اصل و سنخ آن است که پیوسته و همیشه متوسط بین حدود و اجزای آن ـ که آن نیز به‌وجهی جزئیات وی است ـ می‌باشد، و «آنِ» سیّالی که به ازاء آن است، نسبتش به زمان، نسبت توسط از حرکت است به امر مقطوع (درنوردیده شده) متصل از آن.

پس در اینجا امری عقلی است و آن جوهرِ فعالِ واحدِ دارایِ شئونِ نامتناهی می‌باشد، چنان که در بیان الهی آمده که: کل‌یومٍ هو فی شأن، یعنی: هر روزی او در شأنی است (۲۹ـ رحمن) این امر نمی‌تواند جسم و یا جسمانی باشد، چون بارها دانستی که هرجسم و یا جسمانی، تحت زمان و حرکت واقع است، پس آن یا نفس است و یا عقل و یا ذات باری‌تعالی.

راهی به اوّلی (نفس) نیست، چون نفس از آن حیث که تعلق به جسم دارد، حکمش حکم طبیعت مادی و صورت جِرمی تبدّل‌پذیر است، پس علّت زمان و امور زمانی متجدّد متصرّم ـ به گونهٔ استقلال ـ یا ذات باری‌تعالی است و یا به‌توسط امر اَعلای او که به‌نام عقل فعال و روح نامیده می‌شود و وی، فرشته مقربی است که مشتمل بر فرشتگان فراوان است که آنها لشکریان ربوبی می‌باشند، چنان که بدان اشاره کرده و فرموده: و ما یعلم جنود ربک الاهو، یعنی: شمار فرشتگان پروردگارت را جز او

نداند (۳۱ـ مدثر) و نسبت روح ـ از آن جهت که امر الهی است ـ نسبت بدان، نسبت امر است ـ از آن حیث که اَمر است ـ به اَمرکننده و سخن به سخنگو ـ از آن حیث که سخنگوست ـ پس اَمر و خلق خاص اوست، بنابراین عالم خلقِ او، یعنی آنچه که دارای خلق و تقدیر و مساحت ـ مانند اجسام و جسمانیات ـ است، ذاتشان حادث و وجوداتشان تدریجی و هویاتشان متراخی از قدرت و علم اوست ـ برعکس عالم امرش ـ پس خداوند پیوسته و جاودانه فاعل است، همان‌طور که همیشه و جاودانه اراده‌کننده است، و همو پیوسته و جاودانه آمر و فرمانروا و آفریننده سرمدی است، جز آنکه امر و فرمانش قدیم است و خلقش حادث، چون دانستی که حدوث و تجدّد را هیچ‌زمانی برای هویّات مادّیشان نیست، از این‌روی در کتاب عزیزش فرموده: و کان امرالله مفعولا، یعنی: فرمان خدا انجام گرفته شده است (۳۷ـ احزاب) و نفرمود خلق خدا انجام گرفته است [۱]، و نسبت عالم امرش به او، نسبت پرتو است به تابندهٔ بالذات، و نسبت عالم خلق به او، نسبت نوشتن است به نویسنده، برای اینکه وجود صورت هر نوشته، متأخر از وجود نویسنده است و نویسنده برتمام آنها تقدّم و پیشی دارد، ان فی هذا لبلاغاً لقوم عابدین، یعنی: در این، برای عبادت پیشه‌گان بلاغی و رساندنی است (۱۰۶ـ انبیاء).

۳۳
فصلی
در ربط حادث به قدیم

فهم خردمندان از متکلمان و حکما در ارتباط حادث به قدیم به حیرانی و سرگشتگی افتاده و فکر و ذهنشان دچار اضطراب و ناآرامی و پریشانی شده، و آنچه که از جانب آنها محکم‌ترین گفتار و به‌درستی نزدیکتر است سخن کسی است که گفته: تمام

۱. چون خلق از آن‌روی که خلق حادث است حادث است. و حادث از آن حیث که حادث است همو حدوث و تجدّد است و هردو، ذاتی خلق‌اند و هردو، نقص‌اند، و نقص از جانب خداوند و مجعول نمی‌باشد جز حیثیت وجودش، چنان که وقتی پرتو خورشید بر آب موج‌دار می‌افتد، این پرتو اضطراب و لرزش و جنبشی پیدا می‌کند که از خورشید نیست.

شد مبدل آب این جو چند بار　　　عکس ماه و عکس اختر برقرار «سبزواری»

حوادث و پدیده‌های نو مستند به حرکت دائمی دوری می‌باشد، و این حرکت نیازمند به علّتی حادث نیست، چون آن را آغازی زمانی نمی‌باشد، پس آن، به اعتباری دائم است و بدان، به علّت قدیم استناد داده می‌شود، و نیز به‌اعتباری حادث است و حوادث، بدو استناد داده می‌شود؛ بنابراین اگر از ما از چگونگی بی‌نیاز بودن اعتبار حادث آن از حدوث علّت پرسش شود ـ با اینکه ما حکمی کلّی کردیم که: هر حادثی دارای علت حادث است ـ

گوییم: مراد از حادثی که موضوع این قضیه است، ماهیتی است که حدوث، عارض آن ـ از آن حیث که عارض آن است ـ شده، در حالی که حرکت، چنین نیست، بلکه آن به ذات خود حادث است، یعنی ماهیّت آن حدوث و تجدّد است، پس اگر آن حدوث و تجدّد ذاتی باشد، دیگر نیازی به اینکه علّتش حادث باشد نیست، (چون ذاتی را علّتی نیست و عرضی علّت دارد) و ما اگر به خردهایمان بازگردیم، آنها را جازم و قطعی به وجوب حدوث علّت ـ جز معلولی که تجدّد می‌یابد ـ نمی‌یابیم، اما معلولی را که نفس ماهیت تجدّد و تغیّر است نمی‌یابیم که بر آن، به این حکم کنیم، مگر هنگامی که تجدّد و تغیّرِ زائد بر آن عارضش شود، مانند حرکت حادث ـ پس از آنکه نبوده ـ برعکس متصل دائم، و حدوث علّتی که معلولِ حادث بدان نیازمند است، لازم نیست که حدوث زائدی باشد، وگرنه استناد حوادث به حرکت دائمی جایز نبود.

حاصل سخن آنکه: هریک از تغییرات و دگرگونی‌ها منتهی به چیزی می‌شوند که ماهیّتش نفس (عین) تغیّر و انقضاست، پس به‌واسطهٔ دوام حدوث و تجدّد، علّتش حادث نمی‌باشد، و از آن حیث که نفس تغیّر و دگرگونی است، جایز است که علت متغیّرها باشد، و ماهیّتی که عبارت از تغیّر است همان حرکت می‌باشد، از این‌روی گروهی آن را چنین تعریف کرده‌اند که: هیأت و شکلی است که ثبات و پایداری آن به ذات خویش ممتنع و محال است.

گویم: این سخن، اگرچه بدان، اشکالات فراوانی دفع می‌گردد، ولی در آن نقیصه‌های زیادی هم هست.

نخست آنکه: حرکت یک اَمرِ نسبی است که در ذاتش نه حدوث است و نه قِدم، جز به تبعیّت آنچه که بدان اضافه و نسبت داده می‌شود، برای اینکه معنای آن: بیرون رفتن

شئی است از قوّه به‌فعل ـ خرده‌خرده ـ پس درواقع خارج (شونده) از قوّه به‌فعل، همین چیزی است که در آن حرکت می‌باشد، و حرکت عبارت است از تجدّد متجدّد و حدوث حادث ـ از آن‌روی که حادث است ـ

دوّم آنکه: حرکت، از آن‌جهت که امری بالقوّه است، تقدّمش بر وجودِ حادثِ موجودِ بالفعل امکان‌پذیر نیست، و سخن در علّت موجب شئی است، و علّتِ موجب شئی لازم است که با آن شئی موجود باشد، پس موجودِ حادث، نیازمند به سبب حادثی است که با او ـ زمانی که طبعاً بر او پیشی داشته ـ موجود باشد، و لازم است که وجودش از وجود معلولش قوی‌تر باشد، در حالی که حرکت، موجود بالفعلی نیست.

سوّم آنکه: سخن این گوینده دلالت بر این دارد که حرکت دوری و دایره‌وار، به‌اعتباری ذاتش دائمی است و به این اعتبار به علت قدیم استناد داده می‌شود، سخن درستی نیست، برای اینکه امر تجدّدی محض، اصلاً بقایی ندارد، تا چه رسد که قدیم باشد، اما ماهیّت کلی، نه مجعول است و نه جاعل، پس هیچ اعتباری به استمرارش ـ چنان که پیش از این گفته آمد ـ نیست.

چهارم آنکه: ما بر این مطلب برهان اقامه کردیم که: جوهر فلک، به‌صورت طبیعیِ وضعیش، به‌شخصه باقی نمی‌ماند، و همین‌طور آنچه از اجرام ستارگان و غیرآنها که در آن است، و علّت حرکت و موضوع آن، جسم شخصی است و آن قدیم نمی‌باشد؛ پس آنجا که گفته: علّت آن قدیم می‌باشد، درست نیست، و همین‌طور آنجا که گفته: نیازمند به علّت حادث نیست، هم نادرست است؛ پس سخن درستی که قابل تصدیق باشد آنکه: امری که از حیث ذات و هویّت متجدّد است، گونه و شکل وجودِ طبیعت جسمانی است که دارای حقیقتی عقلی نزد خداوند متعال می‌باشد، و نیز دارای هویّت اتصالیِ تدریجی در هیولایی است که آن هیولا محض قوّه و استعداد می‌باشد، و این طبیعت، اگرچه ماهیّتش ماهیّت حدوث نیست، ولی گونه و شکل وجودش، تجدّد و حدوث است، چنان که قوام ماهیت جوهر در ذهن، نیازمند به موضوع است و قوام وجودش در خارج، بی‌نیاز از موضوع است، پس وجود را وصفی است که ماهیّت را ـ وقتی از اعتبار وجود مجرد و رها گشت ـ نیست.

همچنان که وجود شئی به نفس خود در اشیاء ـ از جهت شدیدتر و ضعیف‌تر بودن ـ

حصولش متفاوت است، ولی ماهیّتش چنین نیست، همین‌طور برخی از وجودات به ذات خود از حیث هویّت تدریجی‌اند نه به‌واسطهٔ صفتی عارض ـ مگر به‌حسب اعتبار و تحلیل (ذهنی) ـ ولی ماهیّتشان این‌چنین نیست، مانند وجود طبیعت محصَّلِ اجرام مادّی، پس این وجود به‌واسطهٔ قصور و نارساییِ هویّتش از قبول دوام شخصی، حصولش جز به گونهٔ تدرّج و خُرده خرده نمی‌باشد.

نمی‌گوییم که ماهیّتش اقتضای تجدّد و انقضا را ـ با قطع‌نظر از امری زائد بر آن ـ دارد تا آنکه کسی در آن اشکال کند و گوید: ما طبیعتی از طبایع جسمانی را با ماهیّتش تصور می‌کنیم و به‌خاطر ما تجدّد و انقضا و حدوث خطور نمی‌کند، چنان که به‌خاطر ما دوام و بقای آنها هم خطور نمی‌کند، پس چگونه می‌تواند از صفات ذاتی و یا مقوّم آنها باشد؟

این بدان جهت است که مبنای آنچه را که اشکال کرده بر اشتباه بین ماهیت شئی و وجود آن می‌باشد، چون حقیقت وجود ـ چنان که بارها دانستی ـ در ذهن حصول نمی‌یابد، چون به ذات خود متشخص است و هر چه که در ذهن حصول پیدا نکند، قبول اشتراک و عموم می‌کند، پس اگر وجود، متمثّل در ذهن می‌شد و شکلی حصول پیدا می‌کرد، باید جزئی، کلّی باشد و خارج، ذهنی و وجود، ماهیّت، و همگی ممتنع و محال است.

هشداری که در آن روشن کردن است

بدان که بسیاری از موجودات هستند که معقولشان با محسوس و یا متخیّلشان مماثل و همانند نیست، و این مانند زمان و حرکت و دایره و قوّه می‌باشد، برای اینکه این اشیاء، معقول آنها همانند محسوس و متخیّل آنها نمی‌باشد، و همین‌طور مقادیر و تعلیمی‌ها ـ مانند جسم تعلیمی (هندسی) ـ برای اینکه گونهٔ وجودش عبارت است از خصوص مقدار مساحتی، خواه در مادّه و طبیعت مخصوص باشد و یا در خیال ـ منفصل و جُدای از مادّه و طبیعت مخصوص ـ آن را بهره‌ای از وجودِ معقول نمی‌باشد، چون هر معقولی، کلّی است و کلّی، نه ممتدِ دارای مقدار و اندازه است و نه در ممتدِ دارای مقدار، پس معقول از مقدار، نه مقدار است و نه دارای مقدار و نه دارای

اندازه‌گیری، یعنی برآن، مفهوم مقدار به حمل شایع صناعی حمل نمی‌شود، و بسیاری از موجودات مادّی از این قبیل‌اند که معقولشان با موجودشان مطابقت ندارد.

اگر سخن درست را پُرسایی آنکه: صورِ جسمانیِ خارجیِ‌تمام موجودات شخصی ـ خواه بسیط باشد و خواه مرکب ـ مطابقی در عقل ندارند، چون آنها هویّات شخصی‌اند که هیچ شرکتی را نمی‌پذیرند، و آنچه که در عقل است اموری کلّی است که شرکت‌پذیراند، بنابراین هویّت صوری تدریجی طبایع جسمانی هم این‌گونه است، زیرا صورت‌های نوع بخش اجرام که درواقع مبادی فصل‌های ذاتی آنهایند، وجوداتی متجدّداند و از آن حیث که انیّات (موجودات) نابود شوندهٔ متجدد و نوشونده‌اند، ماهیّتی ندارند، آری! از آنها مفهوماتی کلّی انتزاع می‌گردد که به نام ماهیّات نامیده می‌شود و در حقیقت آنها لوازم آن وجودات‌اند، اگرچه برای معناهایی که از آنها برخاسته می‌شود، ذاتیات‌اند و این مطلب را پیش از این دانستی.

ما در این کتاب، به زودی اقامهٔ برهان بر این مطلب خواهیم کرد که صورت‌های نوع بخش جواهر، تحت اجناس مقولهٔ جوهر داخل نیستند و تحت هیچ‌یک از مقولات اعراض هم داخل نیستند، بلکه آنها هویّاتی وجودی‌اند که بالذات نه تحت جوهر و نه «کم» و نه «کیف» و نه غیر اینها از مقولات و اجناس و انواع مندرج نیستند؛ چون آنها وجودات محضی هستند که فائض از شئونات حق اوّل می‌باشند و آنها آثار پرتو عقلی وی و سایه‌های اشراقات و تابشهای نوری او ـ تعالی ـ می‌باشند.

گفتگو و فراگیری

ترا رسد که گویی: این هویّات متجدّد که به نام صور نوعی و طبایع جِرمی نامیده شده است چگونه از مؤثر قدیم صادر شده است؟ اگر (از مؤثر قدیم) بدون اینکه قابلِ مستعدی آنها را باشد صادر شده، در این صورت لازم می‌آید که این صور، صورت‌هایی مفارق (مجرد) باشند، بنابراین عقلی خواهند بود نه مادّی، و این با محال بودنش مستلزم خلاف فرض شده، و تناقض می‌باشد، چون تجدّد، منافی وجود مفارقی (مجرد) می‌باشد؛ و اگر از آن (مؤثر قدیم) در قابلِ مستعدی صادر شد، اگر قابل، حادث باشد، موقوف بودنش بر قابل دیگری و قوّه و استعدادی پیشین لازم می‌آید و

همین‌طور تسلسل ـ تا بی‌نهایت ـ پیدا می‌کند، و اگر (قابل) قدیم باشد، یا این است که ذاتش به ذات خود، و یا ذاتش به آنچه که ذاتش لازم دارد، در قبول کافی و بسنده است، در این صورت، صورت نیز ثابت خواهد بود نه متجدّد، در حالی که متجدّد فرض شده است؛ و اگر ذاتش کافی نباشد و یا امرِ لازم به ذات خود هم برای قبول کافی نباشد و بلکه در آن، ناگزیر از استعدادات لاحق متجدّد باشد، اعتراف به قِدم مادّه و لزوم تسلسل در امور متعاقب و از پی‌هم آینده بر تو لازم می‌آید، در حالی که تو در صدد اثبات حدوث عالم ـ با تمام آنچه که در آن است ـ می‌باشی! بلکه قِدم هر مادّهٔ مصوَّر به صورتی از نوعیات صوری بر تو لازم می‌آید و درنتیجه شمار اشخاص قدیمی، شمار انواعِ صوری خواهد بود، به‌شرطی که سخن به حصول هر استعداد خاصِ جزمی بازگردد، چون گذشت: چیزی که بالقوّه است متقوّم به چیزی که بالفعل است بوده و نیازمند بدوست، زیرا استعداد خاص، به‌صورت بالفعل حادث می‌شود و از حیث طبع بر آن پیشی دارد نه به زمان، چون علّتِ موجب بالذات وی آن است نه علّت مُعدّ و زمینه‌ساز.

به‌تو خواهیم گفت که: آنچه پیش از این بیان داشتیم در حلّ این شبهه و نظایر این تمام و کامل است، برای اینکه مادّهٔ قابل اگر هیولای نخستین است، وحدت آن وحدت جنسی است نه وحدت عددی، چون معنای آن جوهر بالقوّه می‌باشد، و جوهریّت موجب تحصل نوعی نخواهد بود، و قوّه هم عدمی است و به آنچه که قوّه برای آن است تحصّل می‌یابد، در تحصّلش ـ از آن‌روی که نه معدوم است و نه وجود ـ لحوق هر صورتی که می‌خواهد باشد کافی است، و اگر مادّهٔ دیگری باشد، آن هم از آن حیث که مادّه است، حکمش حکم هیولای نخستین می‌باشد، برای اینکه جهت قوّه و نقص، به یک معنی بازگشت دارد، پس آن هم به‌صورت جفت با آن تحصّل و تقوّم می‌یابد، جز آنکه تحصّل آن از تحصّل هیولای نخستین تمام‌تر است، چون تحصّلی پس از تحصّل پیشین است، و هر صورتی که بدان تحصّل می‌یابد مادّه است، پس این صورت، ذاتاً از مادّه‌اش ـ از جهت حقیقت اصلیش ـ قدیم‌تر و پیش‌تر است، اما از جهت تشخص مادّی‌اش: مادّه بدان متحدّ است و با تعدّد آن تعدّد می‌یابد و با محدود شدنش محدود می‌گردد.

نمی‌گویم از جهت استعداد پیشین آن، چون استعداد آن مقابل آن است و در وجود، بدان اتحاد پیدا نمی‌کند، آری! ممکن است هر استعدادی برای شخص لاحقی از اشخاصِ طبیعت مستلزم شخص دیگری باشد از اشخاص آن که بر این شخص از جهت زمان پیشی دارد، نه بر استعداد آن ـ مگر آنکه سبق و پیش بودن ذاتی باشد ـ چنان که از حال هویّات متجدّدِ انقضاپذیر دانستی.

خلاصه آنکه از آنچه گفته شد قِدم و پیش بودن چیزی از هویات، اصلاً لازم نمی‌آید، و پیش از این اشاره کردیم که هر طبیعت جسمانی را حقیقتی نزد خداوند است که موجود در علمش می‌باشد، و آن (طبیعت) به حقیقت عقلیش، نیازمند به مادّه و استعداد و یا حرکت و یا زمان و یا عدم و یا حدوث و یا امکانِ استعدادی نمی‌باشد، بلکه آن را شئونات وجودی کونی متعاقب و پشت سرهم، به‌گونهٔ اتصال است، و آن با وحدت اتصالیش، لازم وحدت عقلیش که موجود در علم الهی است می‌باشد، و چون نظر به تکثر شئون متعاقب و پی‌درپی آن کنی، خواهی یافت که هریک از آنها در زمان و حین (مدت)اند، و به این اعتبار، نیازمند به قابل مستعدی است که بر آن از جهت زمان پیشی داشته باشد، و این قابل، از آن‌جهت که بالقوّه است، امری عدمی است و نیازمند به علّتی معیّن نمی‌باشد، بلکه آن را وجودِ صورتِ مطلقی ـ هر صورتِ مطلقی که می‌خواهد باشد ـ کافی است که قوّه، برای آن (یعنی صورت متلبّس به قوّه) و یا بر آن و یا بر کمالی از کمالات، قوّه باشد.

اما از حیث استعداد خاص قریب آن (قابل)، نیازمند به صورتی معیّن است که آن، جهت استعداد و قوّهٔ قریب وی ـ بر امرِ مخصوص و صورت مخصوص ـ می‌باشد، و چون قابل، از این قوّهٔ قریب، بفعلی که مقابل آن است خارج شد، به‌واسطهٔ بطلان صورت پیشین ـ به سبب الحاق صورت لاحق آن ـ باطل می‌گردد، چون امکان اجتماع بین آن‌دو، وجود ندارد، چنان که صورت نطفه ـ وقتی که صورت حیوانی که این صورت نطفگی قوّهٔ بر آن و امکان آن است حادث شد ـ باطل می‌گردد، و همین‌طور هر صورتی با نقضای پیشین آن حادث می‌گردد و به‌واسطهٔ الحاق از پی آیندهٔ آن ـ به‌گونهٔ اتصال تجدّدی ـ نیز باطل می‌شود.

اما پرسش از اختصاص هر صورت خاص شخصی، به وقت جزئی خود:

پاسخش آنکه: این اختصاص، بسا که به‌واسطهٔ امر زائدی بر هویّت این صورت شخصی نباشد، پس نیازمند به سببی که آن را به‌وقت معیّن خودش اختصاص دهد و زائد بر آن باشد نیست، و این در چیزی است که دارای هویت مستمرّ متجدّد است که نه پیش و نه پس و نه سابق و نه لاحق، انقطاع نمی‌پذیرد تا آنکه پرسش در لمیّت [۱] ، آن اختصاص وارد شود، اما اگر طبیعت را شخصیاتی باشد که برخی از آنها از برخ دیگر انقطاع می‌پذیرند، سئوال در اختصاص بعضی از آنها به وقت خاص خودش، اگرچه وارد است، ولی این‌گونه جواب داده می‌شود که: آن به‌واسطهٔ سبب زائدی است بر نفس هویّت، که موجب اختصاص این هویّت به وقت معیّن خودش می‌شود، و این سبب، ناگزیر باید با آن و در وقت خودش باشد، و همین‌طور تا آنکه علّت‌ها منتهی به هویّتی شوند که به ذات و هویت خود ـ نه به امری زائد ـ اختصاص به‌زمان معیّنی داشته باشند، چون سخن در اسباب موجبی است که در آنها تسلسل تا بی‌نهایت جایز نیست.

حاصل سخن آنکه: چنان که وجود را حقایقی است که به‌ذات خودشان مختلف‌اند (اگرچه ما به الاختلاف عین ما به الاشتراک است) گاهی نیز به‌واسطهٔ عوارض لاحق ـ پس از اتفاق عارض شده‌ها در نوعیّت اصلی خودشان ـ اختلاف پیدا می‌کنند، مثال اوّلی آن که: وجود حق و وجود فرشته و وجود شیطان و وجود انسان و وجود آتش و وجود آب، هریک اینها از غیرخودش، به حقیقت ذاتش امتیاز پیدا می‌کند، و هریک از آنها را به ذات خودش مقام و مرتبه‌ای است که در آن غیراو یافت نمی‌شود؛ مثال دوّمی آنکه: وجود «زید» و «عمرو» و غیر این‌دو از افراد مردم، اختلافشان جز به‌واسطهٔ امرِ زائد بر انسانیّت نمی‌باشد، و همین‌طور افراد حقیقت اسب، و حکم سیاهی‌های متعدّد هم همین‌طور است، یعنی دارای یک مرتبه‌اند که برخی از آنها دارای شدّت و ضعف است، و همین‌طور چندین سفیدی که دارای یک‌مرتبه می‌باشند و برخی از آنها (دارای

۱. کلمهٔ «لِم» از نظر لغوی، یعنی برای چه و طلب و سئوال به‌واسطهٔ «لم» یعنی سئوال از علّت و سبب حکم. و آن دو قسم است: یکی واسطهٔ در ثبوت و دیگری واسطهٔ در اثبات. قسم اول مانند: لِم کان العالم حادثاً؟، و قسم دوم مانند: لم کان المغناطیس یجذب الحدید؟، که در سئوال اوّل، علّت حدوث عالم خواسته می‌شود ــ از نظر واسطهٔ در ثبوت حکم ــ و از سئوال دوّم علّت ذاتیات و خواص و آثار آن خواسته می‌شود. خلاصه آنکه در سئوال اوّل، علّتِ اصل حکم، و در سئوال دوم، علّتِ آثار حکم خواسته می‌شود. «م»

شدت و ضعف می‌باشند) برای اینکه امتیازِ وجود انسان از اسب و وجود سیاهی از سفیدی، اگرچه به‌واسطهٔ امری زائد بر حقیقت هیچ‌یک از آنها نیست، ولی امتیاز اعداد هریک از آنها ـ برخی از برخ دیگر ـ فقط بستگی به عوارضی دارد که زائد بر وجود حقیقت اصلی‌اند، پس برایت روشن شد که این دو وجه، از اختلاف وجودات می‌باشد.

امکان دارد که در حقایق وجودی که به ذات خودشان از هم امتیاز دارند، نه به جعل جاعلی که آنها را چنین قرار داده، بلکه به‌جعل بسیطی که نفسِ هویّت آنها را جعل می‌کند، یک هویّت دارای شئون متجدّد باشد که به‌واسطهٔ تقدّم و تأخر ذاتی، قبل با بعد ـ به ذات خویش ـ جمع نیاید، یعنی نه به قبلیّتی زائد و بعدیّتی زائد، بلکه به نفسِ هویّاتِ اجزاء متقدّم و متأخر که در قبلیّت و بعدیّت باهم تفاوت دارند باشد، این مانند زمان متصل است ـ نزد آنان ـ برای اینکه نزد آنان هویّتی است که در تقدّم و تأخر و سبق و لحوق و گذشته و آینده متفاوت می‌باشد، در حالی که صورت طبیعی نزد ما، مانند زمان است نزد آنان ـ بدون تفاوت ـ جز اینکه این هویّتی جوهری است و زمان، عرض می‌باشد.

حقیقت آنکه هویّت جوهری صوری ـ به‌آنچه بیان داشتیم ـ بالذات موصوف است نه به زمان، چون زمان نزد آنان عرض است و وجودش تابع وجود چیزی است که بدان مقدار می‌یابد، پس زمان عبارت است از مقدار طبیعتِ متجدّدِ به ذات خود، از جهت تقدّم و تأخر ذاتیش، چنان که جسم تعلیمی مقدارش، از جهت قبولش مر ابعاد سه‌گانه راست.

پس طبیعت را دو امتداد است و دو مقدار: یکی تدریجی زمانی است که انقسام وهمی را به متقدّم و متأخر زمانی می‌پذیرد، و دیگری دفعی مکانی است که انقسام را به متقدّم و متأخر مکانی می‌پذیرد، و نسبت مقدار به امتداد، مانند نسبت متعیّن است به مُبهم، و هردو در وجود متحداند و در اعتبار متغایراند، و همان‌طور که اتصال تعلیمیات مادی غیر از اتصالی که مقادیر آنهاست نمی‌باشد، همین‌طور اتصال زمان، زائد بر اتصال تدریجی که متجدّد به نفس خود است نمی‌باشد، پس حال زمان، با صورت طبیعت دارای امتداد زمانی، مانند حال مقدار تعلیمی است با صورت جرمی

دارای امتداد مکانی؛ این را نیک بدان، چون از پراکندگی آراء بهتر است.

پس هرکس که کمی در ماهیت زمان اندیشه کند خواهد دانست که جز در عقل، اعتبار دیگری ندارد، و عارض شدنش نسبت بدانچه که عارض آن شده، عارض شدن به حسب وجود ـ مانند عوارض خارجی اشیاء مثل سیاهی و گرمی و غیراینها ـ نیست، بلکه زمان از عوارض تحلیلی ـ نسبت به آنچه که بالذات عارض آن است ـ می‌باشد، و چنین عارضی را وجودی در اعیان، جز به نفس وجود معروضش نمی‌باشد، چون هیچ عارضیّت و معروضیّتی بین آن‌دو ـ جز به حسب اعتبار ذهنی ـ نمی‌باشد، همان‌طور که آن را وجودی در خارج جز این‌گونه نمی‌باشد، پس هیچ تجدّدی برای وجودش و نه انقضا و نه حدوث و نه استمراری ـ جز به‌حسب تجدّدی که در ذهن بدان اضافه و نسبت داده می‌شود و نیز انقضا و حدوث و استمرارش ـ نیست؛ و شگفت از گروهی است که چگونه برای زمان هویّت متجدّد قرار دادند؟ مگر آنکه مرادشان این باشد که ماهیت حرکت، ماهیت تجدّد و انقضای شئی است و زمان، کمیّت آن، از این‌روی صاحب کتاب تلویحات (شیخ اشراق) را نظر این است که حرکت از حیث تقدّرش عین زمان است و مغایر بودنش با آن ـ از آن حیث که حرکت است ـ زاید در اعیان نیست و بلکه فقط در ذهن است ـ اگر فقط از آن حیث که حرکت است اعتبارش کنی ـ.

پی‌گیری و برشماری

ابن‌سینا در کتاب شفا گفته: برخی از مردمان هستند که مطلقا نفی وجود زمان می‌کنند.

برخی از آنان برای زمان، وجودی اثبات می‌کنند، ولی نه اینکه در اعیان، به‌وجهی از وجوه می‌باشد، بلکه بدان‌گونه که امری متوهَّم است [1].

۱. یا اشاره به مذهب متکلمان است که قائل به زمان موهوم‌اند و یا اشاره به قول شاذو منفرد است و آن قول به زمان متوهم است، چون زمان موهوم را وجودی در خارج نیست ولی دارای منشأ انتزاع هست و گفته‌اند که منشأ انتزاع آن پیش از وجود عالم، بقای واجب تعالی است و زمان متوهَّم نه وجودی دارد و نه منشأ انتزاع است، (متأله سبزواری گوید:) بطلان هردو مذهب بر حکیم فرزانه پوشیده نیست، چون هریک از آن‌دو از دیگری به‌وجهی باطل‌تر است، چگونه بقای سرمدی که درباره‌اش این چیز و آن‌چیز نمی‌توان گفت، منشأ انتزاع امتداد غیرقارّ می‌تواند باشد؟ وگرنه هرج و مرج و آشوب و بسته شدن باب ایمان لازم آمده و امنیت از عقل برخاسته خواهد شد. «سبزواری»

برخی دیگر برای زمان وجودی قرار می‌دهند، ولی نه آنکه در نفس خود امرِ واحدی است بلکه بدین‌گونه که آن نسبتی است بر جهتی از جهات برای اموری چند ـ هرچه می‌خواهد باشد ـ به امور دیگری که هرچه می‌خواهد باشد، اینها اوقاتند برای این (زمان) لذا تخیّل می‌شود که زمان، مجموع اوقات است و «وقت» عرضی است حادث که باوجود عرض دیگر ـ هر عرضی که می‌خواهد باشد ـ عارض می‌گردد، پس این «وقت» است برای آن دیگری، مانند طلوع خورشید و حضور انسان.

برخی دیگر برای زمان وجودی وحدانی و یگانه وضع کرده‌اند که جوهری قائم است و به ذات خود از جسمانیّات مفارق و جداست.

برخی دیگر زمان را جوهری جسمانی که همان نفس فلک اقصیٰ است قرار داده‌اند.

و برخ دیگر زمان را عرض شمرده و آن را نفس حرکت قرار داده است.

برخی دیگر حرکت فلک را ـ غیر دیگر حرکات ـ زمان قرار داده.

و برخی دیگر هم هستند که برگشت فلک را زمان قرار داده‌اند، یعنی یک دوره.

اینها مذاهب و آرائی است که در زمانهای گذشته دربارهٔ ماهیّت زمان اعتقاد داشته‌اند که تمامی در علوم طبیعیات برشمرده شده است.

ابوالبرکات بغدادی قائل است که زمان، مقدار وجود است و متکلمان اشعری سوم این مذاهب را به‌خود بسته‌اند، و از کسانی که به چهارم قائل‌اند کسانی‌اند که برای زمان، وجود مفارقی تخیّل می‌کنند، با اینکه به ذات خودش واجب‌الوجود است، و برخی از فلاسفهٔ پیشین بدین قول گرویده‌اند.

و برخی از آنان ادراج زمان را در طبایع امکانی وضع می‌کنند، نه آنکه دچار تعلّق به مادّه شود، بلکه به‌گونه‌ای که جوهری مستقل باشد که ذاتش از ماده جُداست، و این رأی منسوب به افلاطون الهی و برخی از پیروانش می‌باشد، و آبشخور هردو گروه محال می‌داند که اصلاً تغییری در ذات زمان و مدت واقع شود، تا نسبت ذاتش به متغیّر است اعتبار نشود، پس ذاتش ـ اگرچه چیزی از حرکات و تغییرات در آن واقع نشده ـ در آن جز دوام و سرمد نیست، اگرچه برای آنها (حرکات و تغییرات) قبلیات و بعدیّاتی حصولِ پیدا کرده است، البته نه از جهت تغیّر در ذاتِ زمان و مدّت، بلکه از جانب این متغیّرات، پس نسبتش را اگر به ذواتی که از حیث وجود دائمی‌اند و از تغییر

مبرایند اعتبار کردی، از این حیث سرمد نامیده می‌شود، و اگر نسبتش را به آنچه که حرکات و تغییرات در آن است ـ یعنی از حیث حصولشان در آن ـ اعتبار نمودی، این همان دهر داهر است، و اگر نسبتش را به متغیّراتی که مقارن و جفت آنند اعتبار کردی، این همان چیزی است که زمان نامیده می‌شود.

صاحب کتاب مباحث مشرقی (خطیب رازی) در کار زمان به تحیّر و سرگشتگی افتاده و در شرحش بر کتاب عیون الحکمهٔ ابن‌سینا دست به‌دامن افلاطون شده و در کتاب مباحث مشرقی ـ پس از بیان مذاهب و آنچه از شکوک که برآنها وارد شده ـ گفته: بدان که من تاکنون به حقیقت واقع به مطلب زمان نرسیده‌ام، پس باید چشم داشتت از این کتاب، تحقیق سخن دربارهٔ چیزی باشد که از هر جانبی می‌توان گفت، اما تکلّف و کوشش زیاد در پاسخ دادنها به طرفداری گروهی غیر گروه دیگر، این چیزی است که در بسیاری از جاها انجام نداده‌ام و خصوصاً با این مسأله.

و در شرح کتاب عیون‌الحکمه ـ پس از بیان آراء و آوردن شکوک ـ گوید: طرفداران ارسطو که قائل‌اند زمان عبارت از مقدار حرکت است، توان فرورفتن و تعمّق در تنگناهای مباحث متعلق به زمان را ـ جز با بازگشت به مذهب و رأی افلاطون ـ ندارند، و نزدیک‌ترین راه در نزد من مذهب و رأی اوست و آن (زمان) اینکه: او موجودی قائم به نفس خود و مستقل به ذات خویش می‌باشد، سپس اعتبارات سه‌گانهٔ مذکور را که به‌نام سرمد و دهر و زمان نامیده شده بیان داشته است [۱].

سپس گوید: اما مذهب و رأی افلاطون، به معالم برهانی حقیقی نزدیکتر، و از تاریکی‌های شبهات دورتر است، با این همه علم تامّ، جز از نزد خدا نیست.

باز نیز بر مذهب ارسطو اشکال وارد کرده و گفته: بداهت و آشکاری عقل حکم می‌کند که عالم، پیش از حدوث این حادث یومی موجود بوده است، و اکنون هم با آن

۱. گویم: اختلافی بین افلاطون و ارسطو در این امر نیست، برای اینکه مقدار حرکت بودن زمان از امور واضح است، و مرادش از موجود قائم دائم مستمر این است که وجه شئی، عبارت از شئی است به‌وجهی، و صاحب وجه، حقیقت وجه است، و پیش از این گذشت که روحِ زمان دهر است و روحِ دهر سرمد است، و زمان ظرف متغیّرات است و دهر، ظرف مفارقات و ثابتات است و سرمد، مانند ظرف است برای وجود واجب تعالی و صفات او، و تفاوت، مانند تفاوت بین تام و ناقص، و تحقیق عبارت از حفظ مراتب است. و زمان، جز مقدار حرکت فلکی نمی‌باشد. «سبزواری»

موجود است و پس از آن هم باقی خواهد ماند، پس اگر تعاقب و از پی هم آمدن قبلیّت و معیّت و بعدیّت، موجب تغییر در ذات این شئی که به این احوال محکوم شده است می‌شود، در ذات واجب‌الوجود هم تغییر لازم می‌آید و چنین چیزی را هیچ خردمندی نگفته است، بنابراین اگر گفتید: اگر وقوع تغییر در این حادث نبود، وصف خداوند متعال به قبلیّت و معیّت و بعدیّت محال و ممتنع بود.

گوییم: شما جایز دانستید که شئی، به سبب وقوع تغییر در شئی دیگری، بر آن حکم به قبلیّت و بعدیّت و معیّت شود، پس چرا جایز نباشد که زمان این‌گونه باشد، این سخن افلاطون پیشوای فلاسفه است که می‌گوید: اگر در مدت، چیزی از حرکات و تغییرات واقع نشود، در آن جز دوام و استمرار نمی‌باشد، و این همان چیزی است که به نام دهر و سرمد نامیده می‌شود، اما اگر در آن حرکات و تغییرات حصول یافت، در این صورت برای آن (مدت) قبلیّاتی قبل از بعدیّات، و بعدیّاتی بعد از قبلیات حصول می‌یابد، نه به‌واسطهٔ وقوع تغییر در ذات مدت، بلکه به‌سبب وقوع تغییر در این اشیاء؛ پایان سخن او.

گویم: با برهان قاطع، وجود هویّتی متجدّد را که به ذات خود انقطاع‌پذیر است، بدون رسوخ جعل بین وجود ذات خود و وجود تجدّدش دانستی، و شبهاتی که برآن وارد کرده‌اند، حلّش را درباب زمان و حرکت مشکل ساخته است، ولی به فضل و کرم الهی ـ وقتی که زمانش رسید درجایی که شایستهٔ آن است ـ گره‌های تمام آنها بازشده و سختیش برطرف خواهد شد، زیرا وجود خاص حق‌متعال که اختصاص بدو دارد، برتر از آن است که به‌وقوع در قبلیّت و بعدیّت، با قیاس به‌چیزی از حوادث یومی و به معیّت با آنها ـ مگر معیّت دیگری که غیر زمانی است ـ توصیف گردد، و آن معیّت قیّومی است که منزه از زمان و حرکت و تغییر و حدوث می‌باشد.

و شاید آن کس از پیشینیان که مطلقا نفی وجود زمان کرده است مرادش از آن این باشد که وجودی غیر از وجود امرِ متجدّد به نفس خود نمی‌باشد؛ و همین‌طور آن کس که وجودش را در اعیان ـ نه اذهان ـ نفی کرده است، مرادش این است که زمان از آن عوارض تحلیلی است که زیادیش بر ماهیّت، فقط در تصوّر است، نه از عوارض وجودی که زیادیش بر معروضات آن در وجود می‌باشد، چنان که بدان اشاره کردیم.

دیگری که آن را جوهری جسمانی که نفس فلک اقصیٰ است قرار داده مرادش از آن، طبیعت متجدّد فلکی می‌باشد، پس مقصودش از نفس فلک، ذات آن می‌باشد، و این موافق رأی و نظر ماست که مقدار طبیعت ـ به اعتبار تجدّد ذاتی آن ـ می‌باشد، و ما روشن کردیم که زمان ـ مانند جسم تعلیمی ـ از عوارض وجودی نیست، بلکه وجودِ مقدار، نفس وجود آن چیزی است که نخست و بالذات بدان تقرّر می‌یابد، و از عوارض بودنش ـ به نوعی از تحلیل ـ مانند از عوارضِ ماهیت بودن وجود و ذاتی که موجودِ به آن وجود است می‌باشد، و کسی که قائل است آن جوهر مفارق و جدای از مادّه است، گویی مرادش از آن، حقیقت عقلی می‌باشد که از این صورت طبیعی که به حسب وجود تجدّدیِ مادیش اندازه و امتداد پیدا می‌کند مفارق و جُداست، نه به حسب وجود عقلیش که سرمدی و جاودانه در علم الهی ثابت است.

و آن کس که قائل است زمان واجب‌الوجود است، مرادش از آن، معنایی است برتر از آنچه مردمان می فهمند؛ چنان که در حدیث آمده: لاتسبوا الدهر فان الدهر هوالله تعالی، یعنی: دهر را دشنام و بد نگوئید که دهر، همانند خدای متعال است [۱]؛ و در دعاهای نبوی آمده که: یا دهر یا دیهور یا دیهار یا کان یا کینان یا روح؛ و در بیان بزرگان و استواران در حکمت آمده که: نسبت ثابت به ثابت، سرمد است و نسبت ثابت به متغیّر دهر است و نسبت متغیّر به متغیّر زمان است، مرادشان از اوّلی: نسبت باری‌تعالی است به اسماء [۲] و علومش و از دوّمی: نسبت علوم ثابت اوست به معلومات متجدّدش که تمامیشان موجودات این عالم جسمانی می‌باشند ـ به معیّت وجودی ـ و از سوّمی: نسبت معلوماتش است ـ بعضی نسبت به بعض دیگر ـ به معیّت زمانی.

۱. چون عادت مردم هنگام نزول مصائب این است که دهر (روزگار) را دشنام و بد می‌گویند، زیرا می‌پندارند که آن مصائب را دهر به سرشان آورده است، معصوم علیه‌السلام این پندار را رد کرده و فرموده که دهر را دشنام ندهند، چون روزگار آورندهٔ حوادث نیست، بلکه آورندهٔ حوادث خداوند است، پس هیچ حرکت و قوّه‌ای جز بدو نمی‌باشد؛ و یا اینکه دهر را دشنام ندهید، بلکه دوستش داشته و بزرگش بدارید که دهر، اثر الهی و نوشتهٔ قلم ربوبی است، و اینکه هرکس چیزی را دوست دارد، آثارش و کتاب و نوشته‌اش را هم دوست می‌دارد؛ یا اینکه دهر، عبارت از ظرف وجود عقول کلی، از صقع عقول کلی است و این عقول از صقع الهی‌اند، پس دهر ـ به معنی زمان ـ را دشنام و بد مگوئید، چون رقیقهٔ آن حقیقت می‌باشد. «سبزواری»

۲. اسماء حسنای او و علم فعلی وی عقول کلی‌اند و گاهی هم نسبت عکس است... «سبزواری»

۳۴
فصلی
در اینکه محال و ممتنع است که زمان را طرف موجودی باشد

گفته‌اند: هر حادثی را عدمی سابق است که با وجودش جمع نمی‌آید، و آنچه که قبلیّت بدان است، نفس عدم نمی‌باشد، چون عدم، بَعد هم می‌باشد و قبل ـ از آن‌روی که قبل است ـ با بَعد نمی‌باشد، پس عدم ـ از آن‌روی که عدم است ـ نه قبلاً است و نه بعداً، و ذات فاعل هم نیست، چون ذاتش نیز مقارن پدید می‌آید، و نیز از چیزهایی که جایز است به ذات خود قبلاً ـ این‌گونهٔ از قبلیّت ـ با متأخر پدید آید هم نمی‌باشد، در این صورت، سابق بودن عدم عبارت است از اینکه این عدم برای شئی، مقترن و نزدیک به زمانی است که وجودش بعد از آن زمان حادث شده است، درنتیجه قبل از هر «آنی» که فرض شود، آغاز زمان دیگری است، و قیاس در «آنی» که نهایت فرض می‌شود هم همین‌گونه است، بنابراین برای مطلق زمان نه آغازی است و نه انجامی؛ از این‌روی معلم فلاسفه (ارسطو) گفته: هرکس که قائل به حدوث جهان باشد، بدون اینکه بداند قائل به قدم آن نیز می‌باشد.

پس دانسته شد که زمان از لوازم حرکت است و حرکت نزد ما از لوازم طبیعت است و طبیعت جز به مادّه و جسم تقوّم پیدا نمی‌کند، بنابراین بخشش بخشندهٔ حقیقی انقطاع‌پذیر نیست و افاضه و خیرش پایان‌پذیر نبوده و قابل شمار نمی‌باشد: و ان تعدّوا نعمةالله لاتحصوها، یعنی: و اگر خواهید که نعمت الهی را برشمارید، شماره کردن آن نتوانید (۳۴ـ ابراهیم) با اینکه هر زمان و هر حرکتی حادث است، همین‌طور هر جسمی نزد ما حادث است و درنوردیدهٔ به دو عدمِ سابق ولاحق (پیشین و پسین) ـ چنان که پیش از این بدان اشاره شد ـ و این بسیار شگفت‌انگیز است [۱].

اگر گفته شود: این تقدّم امری وهمی و مقدّر است، چنان‌که فوقیّت عدمِ خارجِ عالم هم وَهم محض است، پس همان‌طور که از متناهی بودن مکان لازم نمی‌آید که عَدمش

۱. جهت شگفت بودنش آنکه این عالم طبیعی حادث زمانی است ـ با عدم وجود بدایت زمانی و نهایت زمانی برای آن ـ رازش اینکه: طبیعت جسمانی، عدم زمانی را با حرکت جوهر، در نفس آن رسم می‌کند نه به امری خارج از ذات آن. «ط»

در مکان باشد، همین‌طور از متناهی بودن زمان هم لازم نمی‌آید که عدمش در زمان باشد.

گوییم: عقل به بداهت و آشکاری ترتّبی را بین وجود شئی و عدم آن درک می‌کند که هردو باهم جمع نمی‌شوند، و این ترتّب به علیّت نمی‌باشد، چون لازم می‌شود که علت و معلول معیّن باشند، و ترتّب به طبع هم نمی‌باشد، چون متقدّم به طبع، محال نیست که مقارن با متأخر به طبع ـ دفعتاً و یکبارگی ـ باشد، و ظاهر است که ترتّب به شرف و مکان هم نمی‌باشد، پس مشخص می‌شود که به زمان است؛ خلاصه آنکه مراد ما از زمان، همین نوع از ترتّب است، پس اگر این ترتّب حاصل نگشت، خودتان پذیرفته‌اید که آن، وجود زمان ـ پس از عدمش ـ نمی‌باشد، و اگر حاصل گشت، البته عدمِ زمان در زمان است؛ اما فرق بین این و بین مکان‌های متوهَّم خارجِ عالم اینکه: مکان در متناهی بودنش نیازمند به مکان دیگری نیست، اما در حادث بودنش نیازمند به مسبوق بودنش است به عدم.

اگر کسی گوید: این موجب آن می‌شود که «الاه» عالم زمانی باشد و اینکه زمان را زمانی دیگر باشد و زمانها تا بی‌نهایت تسلسل پیدا کنند.

گوییم: اما تقدّم خداوند بر زمان معیّن: این نیز به زمان باز می‌گردد، برای اینکه ذات حق‌تعالی اگرچه از تغییر مبرّاست و از زمان و آنچه با زمان معیّت زمانی دارد برتر و والاتر است، بازگشت به فیئیّت (سایه‌واری) دارد، ولی از آنجا که با هر چیزی نه به زایل بودن از آن و نه به داخل بودن در آن می‌باشد، پس او با زمان سابق معیّتی دارد که موجب تغییری نمی‌گردد، بنابراین بر او صدق می‌کند که گفته شود: قبل از زمان معیّن پدید می‌آید، چنان که با آن و بعد آن پدید می‌آید؛ اما اینکه هر زمانی مسبوق به زمان دیگری است آنکه، عدمِ هر زمانی در زمان است، این موجب آن می‌شود که قبل از هر زمانی زمانی باشد و قبلِ از هر حرکتی حرکتی و قبل از هر جسمی جسمی، تا بی‌نهایت، پس این تسلسل غیرممتنع است، چون منشأ آن این است که این اشیاء از اموری هستند که دارای وجود ضعیفی می‌باشند که وجود با عدم، در آنها به‌هم گِره خورده است، پس هر وجودی برای فردی، موجب عدمی برای فرد دیگر می‌شود، و هر عدمی برای فردی، موجب وجود دیگری می‌گردد، پس عدمِ زمان جز در زمان تحقق نمی‌یابد.

اگر همان گوینده گوید: وقوع معیّت بین خدا و زمان درخواست آن را دارد که هردو باهم، در زمان دیگر هم مقارن هم باشند، و همین‌طور وقوع معیّت بین عدم زمان و زمانی که در آن پیشی دارد و یا بدان الحاق می‌گردد، درخواست زمانی غیر از آن‌دو را دارد.

گوییم: وقوع معیّت زمانی بین دوچیز این‌گونه نیست که یکی از آن‌دو، نفسِ ذاتِ زمانِ معیّنی باشد که موجب زمان دیگر باشد؛ اما معیّت بین زمان و شئی، اقتضای زمانی دیگر را ندارد، چون آنچه که بدان معیّت تحقق می‌یابد در اینجا نفس زمان معیّن است، برای اینکه تعیّنش به نفس خودش است، زیرا نوعی از وجود است که با دیگر وجودات مباین است، چون این ساعت و لحظه، جز این ساعت و لحظه تصوّر نمی‌شود و وقوعش قبل از آن و یا بعد از آن محال است، و همین‌طور غیرآن از افراد زمان و اجزایش، برای اینکه وجود آن ـ همان‌طور که واقع است ـ از ضروریات مجعول به‌جعل بسیط است، بنابراین وقوع هر چیزی با زمان، اقتضای زمان دیگری را نمی‌کند؛ اما وقوع چیزی با چیز دیگر، یکی از آن‌دو، زمان نمی‌باشد، چون درخواست وجودِ امرِ سوّمی را دارد که آن‌جهت معیّت بین آن‌دو است، و همین‌طور است قیاس در تقدّم و تأخر، چون زمان، به ذات خود اقتضای تقدّم و تأخر را دارد، برای اینکه آن از لوازم ماهیتش می‌باشد، پس هر زمانی از زمانها قبل است و قبلیتش نسبت به دیگری می‌باشد، و همین‌طور بعد و بعدیّتش نسبت به دیگری است، و همراه بودن و معیّتش نسبت به آنچه که با وی مقارن و جفت است می‌باشد.

کسی را نرسد که گوید: لازم می‌آید که زمان از مقولهٔ مضاف باشد.

چون گوییم: این اشتباهی است که بین مفهوم شئی و وجودش واقع شده است، زیرا مفهوم زمان از مقولهٔ «کم» است و آن در نفس خود مقدار متصل غیرقارّ است، ولی وجودش به ذات خود بر چیزی تقدم، و به ذات خویش از چیزی تأخر دارد؛ و فرق است بین آنچه که معقولِ از آن است و از آن معقول دیگری لازم می‌آید، و بین آنچه که وجودش تعلّق به وجود چیز دیگر و یا به عدم آن دارد، پس تقدّم و تأخر به ذات خود (ذات زمان وجودی) عارض ماهیت زمان می‌شوند، چون وجودش وجود تقدّم و تأخر می‌باشد، و ماهیت تقدّم و تأخر از مقولهٔ مضاف است نه وجود تقدّم و تأخر، به معنی

آنچه که بدان تقدّم و تأخر تحقق می‌یابد و نه وجود نفس اضافه.

اینجا اشکال دیگری است و آن اینکه اجزای زمان ناگزیر باید از جهت ماهیّت باهم اختلاف داشته باشند، با اینکه اجزای متصل ناگزیر باید باهم متشابه باشند، این بدان جهت است که هر جزئی از آن، به ذات خود اقتضای مرتبهٔ خودش را که از تقدّم و تأخر داشته دارد، چون امکان ندارد که روزپنجشنبه روز چهارشنبه باشد و روز پنجشنبهٔ دیگری قبل و یا بعد از آن باشد، در این صورت محالات بازگشت می‌کند.

پاسخ این اشکال آنکه: تشابه اجزای متصل عبارت است از بودنشان، به‌گونه‌ای که درآنچه ماهیّتِ اتصال اقتضا می‌کند، آنها را اختلافی نیست، برای اینکه متصل بودن بعضی به حالی و بعض دیگر به حال دیگر، آن‌دو، نفس تشابه و اتصال را که از ضروریات گونه و شکل وجود اتصالی آنهاست اقتضا می‌کنند، پس همان‌طور که هر جزئی از اجزای مکانِ واحد به حالی ـ غیرحال دیگری ـ به ذات خودش اقتضای وحدت مکان و اتصال آن را می‌کند، همین‌طور هرلحظه و ساعتی از زمان، به‌حالی غیر حالِ دیگرِ ساعات و لحظات، امری است که آن را وحدت زمان و اتصالش اقتضا می‌کند.

۳۵
فصلی
در اقامهٔ دلیل (بر رد) آن کس که برای زمان آغازی وضع کرده است

قائلان به آغاز و بدایت برای جهان، اموری چند را دلیل آورده‌اند:

نخست آنکه: حوادث گذشته را زیادی و نقصان وارد می‌گردد و هرچه که چنین باشد، دارای بدایت و آغازی است، پس حوادث را بدایت است.

دوم اینکه: اگر حوادث گذشته نامتناهی بود باید حدوث حادث یومی موقوف بر انقضای آنچه که نهایتی ندارد باشد، پس وجودش محال است؛ ولی تالی ـ به‌واسطهٔ مشاهده ـ محال است و همین‌طور مقدّم (قضیه).

سوم اینکه: هریک از حوادث اگر اوّلی داشته باشد، لازم می‌آید که همگی اوّلی داشته باشند.

چهارم اینکه: حوادث گذشته به ما منتهی شده، اگر حوادث گذشته غیرمتناهی

باشند، باید غیرمتناهی متناهی باشد و این خلف (خلاف فرض) است.

پنجم اینکه: یا این است که در ازل، حادثی پدید می‌آید و یا اینکه پدید نمی‌آید، اوّلی محال است، وگرنه حادث، حادث نمی‌باشد، و اگر چیزی از حوادث در ازل پدید نیامده و سپس حالتی پدید آمده که در آن حالت چیزی از حوادث موجود نبوده است، در این صورت تمام حوادث مسبوق به عدم است.

ششم آنکه: امور گذشته در وجود داخل شده‌اند و هرچه که در وجود داخل شده، وجود، محدودش کرده است، پس محصور و محدودِ متناهی است، پس متناهی است.

هفتم آنکه: هریک از حوادث اگر مسبوق به عدمِ ازلی باشند و ما جسمِ قدیمی را فرض کردیم و برای آن حوادثی که نه اوّل و نه بدایتی دارند فرض نمودیم، لازم می‌آید که این جسم نه بر وجودش متقدم باشد و نه بر عدمش، و محال است که شئی، اموری را متقدم نباشد و برآنچه بر هریک از آن امور پیشی دارد متقدّم باشد، چون حکم سابق و مسبوق ـ در تقدّم ـ یک حکم می‌گردد.

هشتم آنکه: عالم خالی از حوادث نیست، و هرچه که خالی از حوادث نباشد حادث است، پس عالم حادث است.

اینها وجوهی چند، در حدوث ماهیّت زمان و حرکت و آنچه که بدان دو تعلق داشت بود که پایه‌هایی بسیار سست و ضعیف دارد.

اما دلایلی که بر ردّ آنها آورده‌اند، اوّلی از برهان تناهی ابعاد گرفته شده، حاصلش آنکه: مادورات و گردش‌های گذشته و یا زمانها را، مانند سالها و شمار نفوس و افراد گذشته جمع می‌کنیم و سپس بدانها از آینده، دوره و سال و یا نفس دیگری را ضمیمه و اضافه می‌کنیم، آنها بر گونه‌ای که (در گذشته) بودند یک حدّی هستند و سپس با زیادکردن یک حدّ دیگر، بین آن‌دو با تطبیق مقابله می‌کنیم، درنتیجه تفاوت پیدا می‌کند، یعنی یکی از دو حدّ، بر دیگری به‌قدر متناهی زیاده می‌آید، پس آنچه که بر شئی، به سبب متناهی بودن زیاد بیاید متناهی است.

و چون دانستی که حرکات و زمانها و حوادث را کلّی نیست و اجتماعشان محال است، پس هرچه که مبتنی بر اجتماعِ محال آنهاست درست نمی‌باشد، و تنها

بی‌نهایتی در زمانها و حرکات ـ به‌واسطهٔ محال بودن اجتماعشان ـ جایز و درست است، و مبنای اثبات زمان و حرکت و همین‌طور اتصال و مداومت آن دو بر عدم اجتماع در وجود، و اقتضای وجودِ لاحق آن دو مر عدم سابق را و برعکس، و اقتضای عدم سابق مر وجود لاحق را و برعکس می‌باشد، پس چگونه فرض اجتماع محال آن دو جایز است تا به‌واسطهٔ وقوع اجتماع محال، بی‌نهایتی را که جایز شمرده، به سبب محال بودن چیزی مانع آید؟ و آن فرض شئی است بر محال ـ از جهت محال بودنش ـ و این نادرست است.

اما آنچه که دفعهٔ دوم بدان اقامهٔ برهان کرده‌اند آنکه در دفعش گفته می‌شود: ممتنع بودن توقف بر غیرمتناهی یعنی آنکه: شئی متوقف بر چیزی باشد که پایان نداشته باشد و تاکنون هم حصول پیدا نکرده باشد، و روشن است وقوع چیزی، پس از وجود چیزی که درآینده نامتناهی باشد جایز نیست؛ اما درگذشته: غیرمتناهی که حادثِ معدوم موقوف بر آن است در آن حلول و ورود نکرده که سپس حصول پیدا کند و پس از آن حادثی که موقوف بر آن است حصول پیدا کند، چون هیچ‌وقتی نیست که فرض شود جز آنکه مسبوق به چیزی می‌باشد که نامتناهی است، و اگر مقصودت از این موقوف بودن آن است که هیچ‌چیزی از حوادث، جز پس از چیزی که نامتناهی است واقع نمی‌گردد، این همان محل نزاع و گفتگوست، چگونه دلیل بر بطلان خودش قرار می‌دهد؟

اما آنچه که دفعهٔ سوم بیان داشته‌اند مغالطه است که از اجرای حکم هریک بر کُل، سرچشمه و منشأ گرفته است، و از آنچه که برای اقامهٔ دلیل بدان پی‌برده‌اند اینکه: نفوس ناطقهٔ گذشته، مجموع آنها لازم است که مسبوق به عدم باشند، چون در آنها غیر حادث نیست، و همین‌طور معلولی که عبارت از مجموع است، این اگرچه از آنچه که گذشت نزدیک‌تر است، چون بسنده کردن بر تعدیه و لازم گردانیدن حکم هریک بر کُل نمی‌باشد، بلکه استدلال به حدوث علّت است بر معلول، ولی مقصود آنان از این برآورده نمی‌شود، برای اینکه حدوث مجموع نفوس ـ از آن‌روی که مجموع است ـ مستلزم حدوث زمان و آنچه که در آن است نمی‌باشد، پس هر «وقتی» برای نفوس مجموع دیگری را پدید می‌آورد، و همین‌طور عالم با تمام آنچه که در آن است در هر

لحظه‌ای حادث و نو می‌شود [1] و این دلالت بر پایان داشتن اعداد و حوادثی که هریک از آنها در وقتی و زمانی است ندارد.

پاسخ از آنچه در چهارم گفته‌اند که: پایان حوادث به ماست: اقتضای ثبوت نهایت ـ از این جانبی که طرف ماست ـ برای آنها دارد، و ثبوت نهایت از جانبی که منافی بی‌نهایت نیست از جانب دیگر، برای اینکه حرکات اهل بهشت را نهایت نیست، با اینکه در جانب بدایت، برای آنها نهایت است.

و پاسخ از آنچه در پنجم گفته‌اند اینکه: ازل، وقت محدودی نیست که دارای حالت معینی باشد، بلکه عبارت از نفی اوّلیّت است، پس حادث زمانی که عدم بر آن پیشی دارد، وقوعش در ازل، محال و ممتنع است، با اینکه ریشهٔ وهم با معارضهٔ با صحت قطع می‌شود که گفته شود: صحتِ حدوثِ حوادث آیا در ازل حاصل است یا نه، اگر حاصل است، پس حدوثِ حادثِ ازلی امکان‌پذیر است و این محال می‌باشد، و اگر حاصل نیست، پس صحت را باید مبدئی باشد و این محال است، و چون این سخن اشکالی در صحت ـ یعنی قدرت ـ وارد نمی‌سازد، اینجا هم همین‌طور است.

و از آنچه در ششم گفته‌اند، پاسخ آنکه: مراد از محدود بودن آنکه برای شئی، ظرف باشد و ما می‌پذیریم که حوادث، از جانبی که طرف ماست محصور و محدودانند، سپس این را به صحت حدوث حوادث معارضه می‌کنیم.

و پاسخ از آنچه در هفتم گفته‌اند اینکه: اگر مراد شما از آنچه بیان داشتید آن است که جسم، موصوف به تمام حوادث است و همراه آن، موصوف به عدم حوادث هم هست، این باطل است، برای اینکه کلیّت حوادث را وجودی نیست تا جسم، موصوف بدانها باشد، و اگر مرادتان از آن این است که جسم در هر وقتی از اوقات، موصوف به یکی از آنها می‌باشد، پس آن، در آن وقت موصوف به عدم آن حادث نیست، بلکه

۱. این احتمال دو وجه دارد: یکی ثبوت حرکت جوهری و تجدد طبایع، دیگر آنکه: عالم، مجموع اجسام و جسمانیات است و کُل، همان‌طور که با برخاستن تمام اجزایش برخاسته می‌شود، همین‌طور با برخاستن بعضی از اجزایش هم برخاسته می‌شود و در هر لحظه‌ای اشیائی از عالم برخاسته می‌شود و در هر «آنی» عالم معدوم می‌گردد و عالم دیگری پدید می‌آید، و شیخ شبستری در منظومهٔ گلشن راز بدین اشاره کرده و فرموده:

جهان کُلّ است و در هر طرفة‌العین عدم گردد ولا یبقی زمانین «سبزواری»

موصوف به عدم غیرآن از حوادث است، بنابراین در آن ـ به جهت عدم وحدت محمول ـ تناقضی نمی‌باشد.

و از آنچه در هشتم بیان داشته‌اند، پاسخ آنکه: این راهش نسبت به آنچه که پیش از این گذشت نزدیک‌تر است.

در مقدمات (قضیهٔ) آنان ـ بر وجهی که بین خودشان مشهور است ـ وجوهی از اشکالات و پراکندگی رأی هست که بیان می‌شود:

اما مقدمهٔ اول که گفته‌اند: عالم خالی از حوادث نیست، اگر مرادشان از عالم، مجموع اجسام است، اینها خالی از حرکات و غیرحرکات نیستند، و اگر مرادشان از آن، مجموع ـ از آن‌روی که مجموع است ـ می‌باشد، پیش از این گفته شد که: این اگرچه درست است، برای اینکه شمار حوادث را در هرلحظه‌ای مجموع دیگری است، ولی این سودی به ایشان نمی‌رساند؛ و اگر مرادشان از آن ـ چنان که می‌گویند ـ غیرواجب‌الوجود است، برهان بر آن قائم است که در موجودات ممکنی اموری است که اصلاً تغییرپذیر نمی‌باشد، پس مقدمهٔ اوّلی نقض شده و باطل است.

اما مقدمهٔ دوّم، و آن اینکه گفته‌اید: هرچه که خالی از حوادث نیست، بر آن (حوادث) پیشی ندارد؛ در این مقدمه هم اشکالات و پراکندگی رأی است؛ اگر مراد آن است که بر یک‌یک آنها پیشی ندارد، روشن است که ضرورتاً بر یکایک از حوادث تقدّم و پیشی دارد، و اگر مراد آن است که بر تمام حوادث پیشی ندارد، حوادث را اصلاً برایشان تمامی نیست تاچیزی بر آنها (و برتمام) پیشی داشته باشد؛ پس اینکه گفته‌اند: آنچه که بر حوادث پیشی ندارد خودش حادث است، عین محلّ نزاع و گفتگو است، چون بنابر رأی و نظرِ طرفِ گفتگو، خالی بودن اَجرام فلکی از حرکات اصلاً جایز نیست، و بر آنها پیش بودن زمانی ندارد، یعنی هیچ‌وقت از یک‌یک حرکات خالی نیست، اگرچه متحرک، بر حرکت تقدّمِ ذاتی دارد، پس در اینجا محتاج بازگشت به اثبات نهایت حوادث می‌باشند و در آن، پیش از این سخن گفته شد.

این آن ابحاث و مناقضاتی بود که بین دوطرف واقع شده بود، و ما به فضل و کرم و توفیق الهی این راه را روشن کردیم و از چهرهٔ مطلوب ـ یعنی حدوث عالم و مسبوق بودن هر شخصی از اجسام و طبایع و نفوس و اعراض آنها به عدم زمانی که بر آنها

پیشی دارد ـ پرده برگرفتیم و این دو مقدمه، یعنی اینکه جواهر عالم به ذات خود خالی از حوادث نیست را تصحیح نمودیم [۱]، و هرچه که به ذات خود از حوادث خالی نباشد، آن حادث زمانی است، پس عالم با تمام آنچه که در آن است حادث است، و پیش از این بعض آنچه که این روش بدان نیازمند است گفته آمد و بعضی دیگر باقی ماند و آن را هم موعدی است که به‌زودی با خواست الهی بدان باز خواهیم گشت.

بدان که بیشتر مردم برایشان آشکار کردن مذهب و روششان و بیان محل خلاف بسیار مشکل و دشوار است، چون آنان وقتی گفتند که عالم حادث است، اگر از آنان پرسیده شود که مرادتان از این چیست؟ در حیرت و سرگشتگی می‌افتند، اگر مرادشان از آن این است که عالم محتاج به صانع مؤثر است، طرف هم به این عقیده به تمام‌ترین وجه و محکم‌ترش قائل است، چون او قائل به نیاز به مؤثر ـ از جهت حدوث و بقا چه ذاتاً و چه صفتاً ـ می‌باشد، و اگر مرادشان از آن این است که عدم زمانی بر عالم پیشی دارد، امکان اعتراف بدان را ندارند، چون نزد آنان، تمام عالم غیرخداست و زمان هم از جملهٔ عالم است، پس چگونه می‌تواند که زمان بر عالم تقدّم و پیشی داشته باشد تا تقدّم عدم بر آن، تقدّم زمانی باشد؛ و اگر پرده از مذهب و رأیشان برداشته و بگویند: عالم قدیم نیست، فیلسوف می‌گوید: آن قدیم نیست، چون واجب‌الوجود نیست؛ و اگر مرادشان از آن این است که عالم دائمی نیست، گفته می‌شود: مرادتان از این چیست؟ برای اینکه معنی عُرفی دائم، موجودی است که وجودش زمانی طولانی استمرار داشته باشد، دوام عالم به این معنی، نزد همگان مشهور است و گفتگو و نزاعی در آن نیست، و اگر مرادشان از آن این است که وقتی بوده که در آن وقت عالم نبوده است، این مخالف مذهب و رأیش می‌باشد، چون قبل از عالم وقتی نبوده که در آن عالم نبوده باشد، چون این به منزلهٔ سخن اوست که گفته: قبل از وقت، وقتی است که در آن وقتی نبوده است.

و اگر یکی از آنان گفت: مرادم از آن که ازلی نیست؛ ازلی را تفسیر می‌کنند، و

۱. یعنی دلیل هشتم نزد ما درست است و آن محکم‌ترین دلایل آنهاست، و در کتاب‌ها نوشته شده و بینشان مشهور است، ولی بنابر حدوثِ تجدّدی، نه بودنِ پس از آنکه مطلق نبوده، چون هریک از حرکات حادث پایان ندارد. «سبزواری»

درنتیجه تردید و محذور مذکور باز می‌گردد، و اگر گفت: آنچه در ذهن است (وجود رابطی ذهنی عالم) متناهی است؛ می‌پذیرد آن مقداری که از شمار حرکات در ذهنش است متناهی می‌باشد، ولی از این لازم نمی‌آید که وجود عالم موقوف بر غیر ذات باری‌تعالی باشد، سپس اگر برای آن (حدوث) مجموعی فرض شود، آن نیز حادث است، و اگر گوید: مرادم از حدوث، چیزی است که معدوم بوده و سپس پدید آمده است؛ اگر مقصودش از بوده، پیش بودن زمانی است، این با اینکه متناقض است مخالف مذهب و رأی او هم می‌باشد، چون درخواست وجود زمان، پیش از عالم را دارد، در حالی که خود، ازجملهٔ عالم است، و اگر مقصودش از آن، پیش بودن ذاتی است، طرف مقابلش هم قائل بدین است، چون فیلسوف معترف است که عدم ممکن، یک‌نوعی بر وجودش تقدّم و پیشی دارد؛ و اگر گوید: باری‌تعالی بر عالم پیشی دارد، به‌گونه‌ای که بین او و بین عالم زمانی باشد؛ این مذهب و رأی او نیست، برای اینکه نزد او قبل از عالم جز ذات باری‌تعالی نمی‌باشد، و این به‌عینه همان مذهب و رأی حکیم است، پس تقدّم حقیقی که درواقع تقدّم است مشخص می‌گردد؛ ولی در اینجا گفتگو و بحث مشخص نمی‌شود جز آنکه یکی از دو مجادله‌گر گوید: عالم موقوف بر غیرذات الهی است و در وجودش، ذات و صفاتش کافی نیست و دیگری گوید که کافی است، در این موقع است که مشرک از غیرمشرک مشخص می‌گردد.

بدان که مسئلهٔ ابطال تعطیل و اثبات صانع مُبدع که موجودات را بدون اینکه رخ دادی بر ذاتش رُخ دهد و حادثی که ذاتش محلّ آن شود وجود می‌بخشد، از بزرگترین مهمات و برترین علوم و مسائل است، برای اینکه هرکس توحید او را در فعل نداند، توحیدش را در ذات، و در صفتِ وجوب وجود و قدرت و علم و اراده و حکمت و غیراینها از صفات ندانسته است.

و چون انسان این مسئله را دانست و وجود نفس و بقای آن، و چگونگی معاد و بازگشتش را ـ پس از آنکه مبدأ و فاعل آن و وحدانیّت آن (فاعل و مبدأ) را ـ دانست، علم بسیار مهمی برایش حاصل شده است و از آنچه از علوم و مسایلی که از دستش رفته حسرت نمی‌خورد؛ و چون این مسئله را استوار و محکم ساختی و اسباب حدوث حادثات و نابودی آنها را دانستی، و اینکه هویات اجسام و طبایع آنها لحظه به‌لحظه

متجدداند؛ چنان که قرآن بدان اشاره فرموده و برهان آن را محکم ساخته ـ بدون آن‌که قاعدهٔ حِکمی آن را به‌هم زند ـ قواعد رسیدن به عالم کشف و شهود عقلی را به روشن‌ترین وجه و محکم‌ترین راه آماده ساخته‌ای، و مردمان در اینکه واجب‌الوجود اگر تغییر نمی‌پذیرد و برایش صفتی حادث نمی‌شود، پس حوادث چگونه حصول پیدا می‌کنند؟ در حیرت و سرگشتگی‌اند و انسان تا این مسئله و امثال این برایش یقینی نشود، در بحث و گفتگو بدان اعتماد و تکیه نتواند کرد، و چون مسئلهٔ علّت و معلول ثابت گشت، بحث و گفتگو جایز است و اگر ثابت نگشت، میدان سخنی نیست، و با عبثیّت و گزافگی، برای صاحب بحث جای سخنی باقی نمی‌ماند و با آن، اصلاً معقولی اثبات نمی‌گردد.

برخی از عرفا گفته‌اند: آن‌کس که گوید: عالم قدیم زمانی است، این یک هوس محض است که ارزشی ندارد، چون بدو گفته می‌شود: مراد از عالم چیست؟ یا این است که می‌گوید: مرادم از عالم، تمام اجسام است ـ مانند آسمانها و عناصر چهارگانه ـ و یا اینکه می‌گوید: مرادم از عالم، هر موجودی غیر از خداست، اگر مرادش از آن، معنی دوم باشد، بنابراین بسیاری از موجوداتی که مندرج در تحت لفظ عالَم‌اند، وجودشان موقوف بر زمان نمی‌باشد، و اگر مرادش از آن، معنی اول باشد، بازهم جایز نیست، برای اینکه معنای آن این است که: اجسام از موقعی که زمان موجود بوده است موجود بوده‌اند، و این اشاره بدان دارد که زمان، در وجود بر اجسام تقدّم و پیشی دارد، در حالی که چنین نیست، برای اینکه اجسام، از حیث وجود بر زمان پیشی دارند و زمان از آنها متأخر است، اگرچه این به‌واسطهٔ رتبه و ذات می‌باشد، و اگر گفت: مقصود نه این است و نه آن، ما از سخنش جز آنچه را که فهمیدیم نمی‌دانیم و برآنچه از آن سخن فهمیدیم سخن گفته و برهان می‌آوریم، اما آنچه از مقصودش را که نفهمیده‌ایم، سخن گفتن در آن کار نابینایان است.

و اگر پنداشته که اجسام، از موقعی که حق‌تعالی موجود بوده موجود بوده‌اند، این خطا و انحراف بزرگی است، برای اینکه اجسام اصلاً در جنب وجود حق‌متعال وجودی ندارند ـ نه اکنون و نه پیش از این و نه بعد از این ـ و کسی که پندارد عالم هم‌اکنون با حق‌تعالی موجود است، او خطا و انحراف بزرگی دارد، چون در جنب احدیّت ذات او

نه زمانی هست و نه مکانی، اگرچه زمان و مکان و حتی ذره‌ای از ذرات عالم نیست که از او خالی باشد، پس او با هر ذره‌ای هست ولی هیچ ممکن و غیری با او نیست [۱]، پس وجود او بر وجود عالم پیشی دارد، همچنان که وجودش مثلاً بر وجود صورت این کلمات نوشته شدهٔ در این کتاب ـ بدون هیچ فرقی ـ پیشی دارد، و هرکس که بین آن‌دو، فرق می‌گذارد، در تنگنای تشبیه قرار گرفته و حق‌تعالی را از زمان، تنزیه نکرده است، همان‌طور که در نزد عموم مردم از مکان تنزیه نکرده است، آنان که پندارند خداوند جسم مکانی ـ مانند دیگر محسوسات ـ می‌باشد، اینان از ایمان حقیقی که عارف را در آغاز سلوکش حاصل می‌آید بسیار دوراند، پس خداوند متعال برآینده پیشی دارد، همان‌طور که بر گذشته پیشی دارد ـ بدون فرق ـ و این نزد عارف، یقینی است ـ اگرچه بسیاری از دانشمندان از درک آن عاجز و ناتوانند ـ پایان سخن او.

گویم: آنچه را که این عارف بیان داشت، درباب حدوث عالم کافی نیست، چون قائلان به قِدم اجسام فلکی و اصول عناصر چهارگانه، قائل‌اند که نسبت حق‌تعالی به آینده مانند نسبتش به گذشته است و عاجز از ادراک آنچه این عارف بیان داشته نیستند، حتی آنجا که گفته: اجسام اصلاً در جنب وجود حق‌متعال وجودی ندارند ـ نه اکنون و نه پیش از این و نه بعد از این ـ و همین‌طور هر معلولی با قیاس به پدید آورنده‌اش؛ با این همه قائل به سرمدی و جاودانگی افلاک و غیرآن شده‌اند [۲] و قِدم اجسام را تفسیر چنین می‌کنند که وجودشان مسبوق به عدم زمانی نمی‌باشد، پس آنچه را که اشکال کرده اصلاً بر او وارد نمی‌گردد، پس نهایت رسیدن به این مسئله، رسیدن به آن چیزی است که ما تحقیق و ثابت کرده‌ایم و در اثبات آن در این دورهٔ اسلامی یگانه‌ایم، برای اینکه حکمای اسلام و دیگر دانشمندان اسلامی به حقیقت این نظریه نرسیده‌اند، وگرنه به نامشان مشهور بود، این بدان جهت است که در این زمانها خواستها

۱. از این روی اشیاء منتسب بدویند و او به اشیا نسبتی ندارد.

آنجا که تویی چو من نباشد　　　کس محرم این سخن نباشد «سبزواری»

۲. یعنی هر فلک و یا فلکی که نوعش به واسطهٔ شخص آن قدیم می‌باشد، برای اینکه هر نوعی آنجا منحصر در شخصش می‌باشد، اما عنصر و عنصری دو قدیم به نوع خاص‌اند، چون هر نوعی در اینجا به واسطهٔ تعاقب اشخاصش محفوظ می‌ماند، و هیولای مشترک عنصری نزد آنان به شخصش قدیم می‌باشد، چون نوعش منحصر در شخص است. «سبزواری»

بر این مسئله زیاده‌طلبی دارد.

و نزدیک‌ترین چیزی که در اینجا بدان دلیل آورده شده سخن برخی از پیشینیان از مسیحیان است و آن اینکه: قوّهٔ عالم متناهی است و هرچه که دارای قوّهٔ متناهی باشد بقایش هم متناهی است، پس محال است که ازلی باشد، بنابراین عالم هم محال است که ازلی باشد.

بر او اشکالی که صاحب کتاب مطارحات (شیخ اشراق) وارد کرده وارد نمی‌شود که بیان داشته: عالم از جهت قوّهٔ بقاء متناهی است، ولی از حیث بقا نامتناهی است، نه به ذات و قوّهٔ خود، بلکه بدان جهت که علّتش دائمی است و او آن را به قوه‌ای که از حیث آثار و حرکات و غیراینها نامتناهی است مدد و یاری می‌کند.

گویم: آنجا که گفته: از حیث بقا نامتناهی است نه به ذات و قوّهٔ خود... سخنی مجمل و مغالطه‌انگیز است، چون اگر مرادش این است که عالم به حسب ماهیّت امکانیش دارای قوّهٔ بقا نیست بلکه به واسطهٔ وجودش می‌باشد که از واجب‌تعالی بر آن (قوّه) فایض شده و باقی مانده و ادامه می‌یابد؛ شاید این مقصود استدلال‌کننده نباشد، زیرا شاید ادعا شود که وجود این جواهر جسمانی از حیث قوّه متناهی است، نه اینکه آنها از جهت ماهیاتشان دارای قوّهٔ نامتناهی نیستند، برای اینکه آنها به حسب ماهیاتشان اصلاً موجود نیستند تا چه رسد که از جهت قوه نامتناهی باشند! و اگر مرادشان از آن این است که ذات وجودی و هویتشان که در آغاز از جاعل صادر شده است، از جهت قوّه نامتناهی نیست و از علّتی که از حیث قوا و آثار دائمی است استمداد و یاری می‌گیرد.

گویم: این بر دو وجه امکان‌پذیر است:

نخست اینکه: وجود شخصی آنها که در قوّه و قدرت متناهی است، دائماً باقی نمی‌ماند، ولی از آن، آثار و افعال نامتناهی، با اِمداد و یاری مبدأ عالی ـ چنان که ظاهر سخنش بر آن دلالت دارد ـ صادر می‌شود؛ فاسد و تباه است، برای اینکه وجود اعراض و آثار و افعال که لاحقِ به شخص است، تابع وجودش می‌باشد، و شخص جوهری در وجود، از تمام آنچه که وی را تابع‌اند قوی‌تر است، و فیض وجود جز پس از گذشتن از متبوع (پیروی شده) بدو نمی‌رسد، یعنی آنچه که از او (متبوع) منشعب شده و

به‌واسطهٔ او به‌وی الحاق می‌گردد، بنابراین نامتناهی بودن آثار و معلول‌ها، مستلزم نامتناهی بودن علّتِ متوسط است، خواه فاعل قریب باشد و یا قوّهٔ قابلیّت و یا آلت و یا موضوع؛ و اینها که گفتیم به هیولای نخستین که آثار نامتناهی را می‌پذیرد نقض نمی‌گردد، چون آنها این آثار را ـ جز به‌واسطهٔ ورود استعدادات و قوای نامتناهی ـ نمی‌پذیرند، و وحدتشان وحدت باقی بمان نیست، چون وحدت مُبهم است که در هر لحظه و آنی به‌واسطهٔ تجدّد صور و قوا تجدّد می‌یابد.

دوم اینکه: وجود آنها در هروقتی، اگرچه از حیث قوّه متناهی‌اند، ولی در هر وقتی هم از جانب مبدأ، قوّهٔ دیگری و هویتی غیر از هویّتی که نخست افاضه شده بود، بر مادّهٔ آنها افاضه می‌شود؛ این همان قول به حدوث و نابودی عالم است که هر شخصی از آن مسبوق به عدم زمان ازلی می‌باشد، و این عین مقصود گوینده‌ایست که یکی از سه ادیان را به‌خود بسته است: یعنی یهودیّت و نصرانیت و اسلام را، آری! اگر سخن کسی که قائل است عالم از جهت قوّه متناهی است، این‌گونه رد گردد که: در عالم چیزهایی است که دارای قوّهٔ نامتناهی‌اند ـ مانند مفارقات (مجردات) محض ـ وجهی داشت؛ و تو به‌زودی آراء و نظریّات ما را خواهی دانست که صورت‌های مفارق (از ماده) ـ از آن حیث که مفارق (و مجرد)اند ـ ازجمله ما سِویالله نیستند، اشکالی بر اینکه گفتیم: عالم و تمام آنچه که در آن است از جهت قوّه متناهی‌اند و از حیث شمار ناپایدار و غیردائمی‌اند، وارد نمی‌آورد، زیرا آنها به‌واسطهٔ مفهوم و معنی (ناپایدار و غیردائمی)اند نه از حیث وجود شخصی و هویّت.

۳۶
فصلی
در حقیقت «آن» و چگونگی وجود و عدم آن

بدان که «آن» دارای دومعنی است: یکی از آن دو متفرّع بر زمان و منشعب از آن است و دیگری زمان، متفرع و منشعب [1] از آن است، «آن» به معنی اوّل عبارت از حدّ و

۱. بدان «آن» سیّال می‌گویند و آن راسم زمان است، مانند حرکت توسطی که راسم حرکت قطعی است «سبزواری»

ظرفِ زمانِ متصل است، پس باید نظر در چگونگی وجود و چگونگی عدمش کرد:

اما چگونگی وجودش: دانستی که زمان کمیّت متصل است و هر کمیّت متصلی قابل تقسیمات نامتناهی بالقوّه است نه بالفعل، مگر به‌واسطهٔ یکی از سبب‌های سه‌گانهٔ قطع و اختلاف عرض و وهم، ولی حصول قطع، در زمان ممتنع است [۱]، این مطلب را پیش از این دانستی، باقی می‌ماند امکان برای یکی از دو وجه دیگر، و این به موافقت حرکت، امری دفعی است ـ مانند حدّ مشترک ـ که حدّی مشترک و تقسیم‌ناپذیر است، مانند مبدأ طلوع و یا غروب، و یا به حسب فرض فرض‌کننده ـ به‌قوّهٔ واهمه‌اش ـ .

اما چگونگی عدمش: سخن گفتن در آن نیاز به بیان قاعده‌ای دارد که ابن‌سینا در کتاب شفا و غیر شفا بیان داشته و آن اینکه: وجود شئی واحد زمانی و یا عدم آن، یا این که دفعی است، یعنی در یک‌لحظه و آنی که بدان اختصاص دارد حصول می‌یابد و یا معدوم می‌گردد، اگر استمرار یافت [۲]، این «آن»، اولین «آن»های حصول وجود و یا عدم است، و اگر مانند امور «آنی» باقی نماند [۳]، مجرّد آن «آن» است، نه غیرظرف حصول؛ و یا اینکه تدریجی می‌باشد، یعنی شئی وحدانی که دارای هویّت اتصالی است، امکان ندارد که جز در زمانِ واحدِ متصل ـ به‌گونهٔ انطباق بر آن ـ تحصل پیدا کند، و از این تعبیر به حصول ـ به‌گونهٔ تدریج ـ می‌گردد، و لازم نمی‌آید که حصول آن شئی، حصول اشیاء فراوانی در اجزای آن زمان باشد، چون آن از حیث هویتش، از اشیاء به‌هم پیوستهٔ فراوان نمی‌باشد، بلکه یک شئی است و شأنش قبول قسمت به اجزائی چند می‌باشد، پس آن پیش از عارض شدن قسمت، جز یک شئی که منطبق بر یک زمان است نمی‌باشد، و برای این ظرفی نیست که در آن پدید آید، چون حصول وجودش در طرف زمان و یا حدّی از حدود آن ممتنع و محال است، بلکه لازم است که مقارنتی با تمام آن زمان حاصل نماید، ولی پس از عارض شدن قسمت، حصول اجزای آن در اجزای آن زمان، چیزی پس از چیزی می‌باشد؛ پس این حاصل، یعنی آنچه که دارای حصول واحد تدریجی می‌باشد، آن را «آنِ» آغاز حصول نمی‌باشد،

۱. برای اینکه قطع زمان مستلزم قطع حرکت فلکی است و قطع حرکت فلکی مستلزم سکون فلک است و این محال می‌باشد؛ و نیز قطع زمان در قوّه، انقطاع فیض است «سبزواری» ۲. مانند مماسی که زمانی باقی می‌ماند. «سبزواری» ۳. مانند وصولات به حدود مسافت ـ زمان حرکت ـ. «سبزواری»

بلکه ظرف حصولش فقط زمان است نه طرف آن.

و یا اینکه زمانی می‌باشد [1]، یعنی اینکه حصول وجود و یا عدم در نفس زمان می‌باشد نه در طرف آن و نه در آن ـ به‌گونهٔ انطباق بر آن ـ برای اینکه شئی حاصل را هویّت اتصالی که انطباق بر زمان داشته باشد نیست، بلکه حصولش اختصاص بدان زمان دارد، بدین معنی که امکان ندارد در آن زمان «آنی» پدید آید [2]. و یا فرض شود جز آنکه آن شئی در آن حاصل می‌باشد، و برای این حاصل، اصلاً «آنِ» آغاز حصولی ـ نه طرف آن زمان و نه «آن» دیگری در آن ـ نمی‌باشد، و تقریر سخن بنابراین روش و اسلوب، بسیاری از شک‌ها را از بین می‌برد.

از آن جمله چیزی است که صاحب کتاب ملخص گفته: وجود شئی به تمام و یا عدمش، یا این است که خرده‌خرده حصول می‌یابد، پس در زمان ـ به‌گونه انطباق بر آن ـ می‌باشد و انقسام به اجزاء، به حسب انقسام آن است؛ و یا یک‌دفعه است، بنابراین قطعاً در «آن» است و آن «آنِ» اوّلِ حصول برای وجود و یا عدمش می‌باشد، لذا گوییم: وجود شئی و یا عدمش، یا این است که یک‌دفعه حصول می‌یابد، پس در «آنی» می‌باشد که اولین آنات، ضرورتاً برای حصول آن می‌باشد، و یا اینکه یک‌دفعه نیست بلکه اندک‌اندک می‌باشد، پس ناگزیر در زمانی می‌باشد که بر آن انطباق می‌پذیرد، بنابراین چگونه در آنجا تصوّر واسطه می‌شود؟ پس چگونه تصوّر حدوث می‌شود در حالی که آن را «آن» اوّلی نمی‌باشد؟

آن به این برهان مندفع می‌گردد که: هریک از این دوقسم: یعنی وجود شئی و یا عدم

۱. تقسیم تمام‌تر برای ظرفی از ظروف بودن شئی آنکه شئی، یا در سرمد است ـ مانند واجب تعالی ـ و یا در دهر اَیمنِ اعلاست ـ مانند عقول ـ و یا در دهر ایمن اسفل است ـ مانند نفوس کلی ـ و یا در دهر ایسر اعلاست ـ مانند مُثُل معلقه ـ و یا در دهر ایسر اسفل است ـ مانند طبایع کلّی و دهری ـ و یا در «آن» و یا در زمان ـ به‌گونهٔ انطباق ـ و یا در زمان ـ نه بر گونهٔ انطباق ـ می‌باشد و مثالهایش در کتاب آمده. «سبزواری»

۲. اگر گویی: امکان حصولش در «آن» اگر باشد «آنی» می‌باشد. گویم: مراد از «آن»، «آن» سیّال است و آن منافی زمان نیست بلکه راسم زمان است، و نیز به‌زودی ـ در رد آن کس که گوید: متحرک در هر «آنی» از آنات زمان حرکتش خالی از حرکت و سکون است چون حرکت وقوع آن را در «آن» ممتنع می‌سازد و سکون، عدمِ شأنی است و چون حرکت در «آن» امکان‌پذیر نیست پس سکونی در آن امکان‌پذیر نمی‌باشد ـ خواهد آمد که: متحرک در هر «آنی» از آنات، زمان حرکتش متصف به حرکتی است که در «آن» می‌باشد، و رفع اخص مستلزم رفع اعم نمی‌باشد. «سبزواری»

آن ـ خرده‌خرده ـ و وجود شئی و یا عدم آن یک‌دفعه، به معنایی که در یک «آن» حصول پیدا می‌کند و آغاز وجود شئی و یا عدم آن اختصاص بدان دارد، مقابلهٔ صریح و آشکار نسبت به دیگری نبوده و لازمِ مقابلِ آن هم نمی‌باشد، بلکه آن مقابلی که خرده‌خرده پدید می‌آید چیزی است که خرده‌خرده پدید نمی‌آید، و آن اعم از این است که پدید آید و حدوثش اختصاص به «آن» داشته باشد و اعم از آن است که این‌گونه پدید نیاید، و همین‌طور مقابلی که پدید می‌آید و حدوثش اختصاص به «آن» دارد، اعم از آن است که خرده‌خرده پدید آید و اعم از آنکه این‌گونه پدید نیاید، پس واسطه محتمل است، و آن اینکه شئی به تمامه در تمام زمان و در هر جزئی از اجزای آن و حدّی از حدود آن ـ نه به‌گونهٔ انطباق ـ موجود می‌باشد، ولی در مبدأ آن زمان موجود نمی‌باشد؛ برهان و تحقیق هردو، وجود واسطه را در حدوث وجودات لازم می‌سازند، و همین‌طور حال حدوث اَعدام را در سه‌تای گفته شده ـ همچنان که به‌زودی بیان خواهد گشت ـ.

پس راه برهان ـ بنابر تحقیق اقسام بر آن‌گونه که در کتاب شفا آمده است ـ اینکه: بنگرد آیا «آن» مشترک بین دو زمان هست که در یکی از آن‌دو، امر در یک‌حالی باشد و در دیگری به‌حال دیگر؟ مشخص است آن‌دو که در قوّه، متقابل و یا متناقض هم‌اند، خالی بودن موضوع از هردو آنها در آن «آن» ممتنع است؛ سپس (گوییم:) برخی از امور هست که در «آنِ» واحد حصول نمی‌یابد و حالش در هر «آنی» که در زمان وجودش فرض شود مشابه هم است و نیازی در اینکه از جهت مدت مطابقت داشته باشد ـ مانند مماس و تربیع و غیراینها از هیآت قارّ ـ ندارد، بنابراین چیزی که بدین‌گونه است، آن‌چیز در آن «آنی» که عبارت از فصل مشترک است، موصوف بدان می‌باشد.

از آن جمله چیزی است که وجودش تنها در زمان دوم واقع می‌شود و «آنی» که بین آن‌دو فاصله می‌اندازد آن را محتمل نمی‌شود، مانند حرکتی که حالش در «آنات» زمان وجودش به‌هم تشابه ندارد، بلکه به حسب آن (حرکت) در هر «آنی» نزدیکی و قُرب تازه‌ای به غایت، تجدّد می‌یابد و دوری از مبدأ پیدا می‌کند، و آن پس از «آنی» که عبارت از فصل مشترک است حصول می‌یابد، یعنی در تمام زمانی که دوری پیدا

می‌کند و در تمام «آناتش» و همین‌طور آنچه که جز به‌واسطهٔ حرکت وقوع پیدا نمی‌کند، مانند «لامماسه» که عبارت از مفارقت است پس از مماس، بدین‌ترتیب چنین اموری اوّلِ «آنات» تحقق نمی‌باشد، وگرنه یا این است که این «آن» به آن چیزی که فصل مشترک است اتصال پیدا می‌کند، در این صورت تشافع و جفت شدن «آنات» لازم می‌آید و یا بین آن‌دو، زمان رخنه پیدا کرده است، پس خالی بودن شئی در آن زمان از حرکت و سکون و مماسه و «لامماسه» مثلاً لازم می‌آید.

خلاصه آنکه حرکت توسطی قطعاً موجود است و در «آنی» که عبارت از طرف زمانِ حرکتِ قطعیِ حادث است حصول پیدا نمی‌کند، چون این پایان «آنات» سکون است.

و نیز این «آن» منطبق برطرف مسافت و مبدأ آن است، چگونه صدق می‌کند که متحرک به حسب وقوعش در آن، متوسط بین مبدأ مسافت و نهایت آن باشد؟ اما بعد از آن «آن» هیچ «آنی» از آنات زمان حرکت و هیچ جزئی از اجزای آن خالی از وی نیست، و امکان ندارد که این «آن» را «آن» دیگری در پی آید و تتالی بین «آنات» واقع شود، در این صورت آن در یک‌زمان و در هر «آنی» از آن (زمان) موجود است و آن را آغاز حصولی نمی‌باشد، و همین‌طور آنچه که حصولش جز به‌واسطهٔ حرکت تمامی نمی‌پذیرد و درخواست اندازهٔ معیّنی از حرکت قطعی را نمی‌کند.

و نیز آنچه که وجودش فقط به «آن» اختصاص دارد، مانند اموری که وجودشان «آنی» است، آن هم در تمام زمانی که طرفش آن «آن» است و در تمام «آناتی» که پس از این «آن» در آن است معدوم می‌گردد و عدمش را «آنِ» اوّلی که آغاز حصول عدم بدان اختصاص دارد نمی‌باشد.

چون این اصول را دانستی، حال در چگونگی عدم «آن» ـ بلکه عدم هرچه که بر آن انطباق دارد ـ سخن می‌گوییم، چون این «آن» و یا «آن‌ها» اگر پدید آیند، عدمشان خالی از این نیست که یا تدریجی و تقسیم‌پذیرند، در این صورت «آن»، زمان است و «آنی»، زمانی، در حالی که این خلف (خلاف فرض) می‌باشد، اگرچه دفعی و یکبارگی باشد؛ و یا این است که «آنِ» عدمش مقارن با «آنِ» وجودش می‌باشد، یعنی از پی هم آمدن دو «آن»، و این ممتنع است؛ و یا اینکه از آن تراخی و فاصله دارد، در این

صورت خالی از این نیست که بین دو «آن» زمان متوسطی می‌باشد، آنگاه «آن» در آن متوسط مستمر و همیشگی است؛ و یا آنکه بین آن‌دو، متوسطی نمی‌باشد، در این صورت تشافع و جفت بودن «آنات» لازم می‌آید، سپس سخن در عدم «آن» دوم، مانند سخن در عدم «آن» اوّل است، و از آن ترکیب زمان از «آنات» پی‌درپی لازم می‌آید و همگی محال است، رأی درست و نظر حقیقی آن است که عدم آن در تمام زمانی که پس از آن است می‌باشد، و این قسم سوم از حدوث است که درست و جایز می‌باشد.

اگر گویی: گرفتم که عدم «آن» در تمام زمانی که پس از آن است باشد، ولی سخن ما در مطلق عدم وی نمی‌باشد، بلکه در آغاز عدمش می‌باشد، و مشخص است که آغاز عدمش در تمام زمانی که پس از آن است نمی‌باشد، پس آن یا تدریجی حصول می‌یابد و یا دفعی، در این صورت اشکال بازمی‌گردد.

گوییم: آغاز شئی دومعنی دارد: یکی از آن‌دو طرف زمان است که در آن، آن شئی حصول می‌یابد و دوّمی «آنی» است که نخست در آن حصول می‌یابد.

حال گوییم: آغاز عدم آن «آن» به معنی اوّل، عبارت از نفس وجود آن «آن» می‌باشد، اما آغاز به معنی دوّم، به این معنی برای عدمش آغازی نیست؛ و دانستی که لازم نمی‌آید که برای هر حادثی آغاز باشد که آن (آغاز) در آن حاصل باشد، برای اینکه حرکت را آغازی نیست که حرکت، حاصل در آن باشد، و همین‌طور سکون.

بدان که در نوع اول ـ یعنی آنچه که حصولش دفعی است ـ «آن» و تمام امور «آنی» مانند رسیدنها به حدود مسافات و رسیدن بدان چه که حرکت به‌سوی آن صورت می‌گیرد، و تربیع (چهارتایی) و تسدیس (شش‌تایی) و دیگر شکل‌ها و تماس و انطباق یکی از دو دایره بر دیگری و یکی از دو خط بر دیگری و آنچه که دارای آغاز حدوث است و سپس وجودش از حیث زمان استمرار و دوام پیدا می‌کند، مندرج است؛ و در نوع دوم ـ یعنی حصول تدریجی ـ حرکات قطعی و مقدار آنها از زمانها و هرچه آنها را از هیآت و شکل‌های غیرقارِّ بالذات و یا بالعرض ـ مانند صداها و امثال آنها ـ پیروی می‌کنند واقع می‌باشد؛ و در نوع سوم، حرکات توسطی و آنچه بر آنها منطبق می‌شود، مانند حدوث زاویه ـ به واسطهٔ حرکت ـ مثل

زاویهٔ مسامته [1] که بین دو خط مطابق و موازی هم، برای دیگری حادث می‌شود، یعنی یکی از آن‌دو (خط) از موازات به مسامتت حرکت می‌کند، و همین‌طور شکاف برداشتن و جدا شدن بین دو سطح و یا دو خط، به تمام و تقاطع ـ بعد از انطباق و حدوث «لاوصول» و «لامماسه» ـ واقع می‌گردد.

خلاصه آنکه هر چه که جز به‌واسطهٔ حرکت ـ بدون آنکه حصولش تقسیم پذیرد ـ تمامی نمی‌یابد، و عدم امور «آنی» و اَعدامی که بر حوادث و پدیده‌ها وارد می‌گردد ـ البته پس از پایان «آنات [2]» وجودشان ـ و غیراینها که در شمار نمی‌آیند، تمامی اینها نظر در «آنی» است که وجودش فرع بر وجود زمان می‌باشد و آن حدّ و طرف آن است که به یکی از دو وجه مذکور حاصل می‌شود.

اما «آن» به معنی دیگر: به‌واسطهٔ سیلانش زمان متصل را ایجاد می‌کند، تحقیق وجودش آنکه گوییم: مسافت و حرکت و زمان، سه‌چیزاند که در تمام آنچه که به‌وجودشان تعلق دارد باهم مطابقه دارند، پس همان‌طور که ما را این امکان هست که در مسافت چیزی را مانند نقطه فرض کنیم که به‌واسطهٔ‌سیلان و روان شدنش مسافت را ایجاد می‌کند ـ چنان که نقطه خط را به‌واسطه سیلانش ایجاد می‌کند ـ همین‌طور در حرکت؛ پس دانستی که امر وجودی توسطی از آن (نقطه) است و آن، بودن در وسط است به‌گونهٔ مذکور [3] که به‌واسطهٔ سیلانش، حرکت را به‌معنی قطع ایجاد می‌کند، و چون کار چنین است، ناگزیر برای زمان چیز سیالی هست که زمان را به‌واسطهٔ سیلانش

۱. برهان مسامته یکی از براهین تناهی ابعاد است، یعنی از مرکز کُره، یک خط متناهی خارج می‌شود و موازی با آن خط دیگر غیرمتناهی از خارج کره رسم می‌شود و کُره حرکت می‌کند به‌طوری که خط خارج از مرکز مسامت با خط غیرمتناهی خارج از خارج کره قرار گیرد، ناچار باید در خط غیرمتناهی نقطه‌ای باشد که اولین نقطهٔ مسامته باشد و وجود چنین نقطه با فرض غیرنامتناهی بودن خط خارج از خارج مرکز کره محال است، زیرا هر نقطه‌ای که در خط غیرمتناهی فرض شود که اولین نقطهٔ مسامته باشد، مافوق آن نقطهٔ دیگری هست که ممکن است آن اولین نقطهٔ مسامته باشد و خط خارج از خارج کره در آن نقطهٔ مسامت شده باشد ـ قبل از مسامت شدن آن با نقطهٔ زیرین ـ و با فرض غیرمتناهی بودن، هر نقطه‌ای را که فرض کنیم، فوق آن نقطه‌ای است که ممکن است اولین نقطهٔ مسامته باشد و فوق آن نیز نقطه‌ای است که ممکن است آن اولین نقطهٔ مسامته باشد و فوق آن نیز، و در نتیجه نمی‌توان اولین نقطهٔ مسامته را تعیین کرد و لازم می‌آید که مسامته حاصل نشود. «نقل از **فرهنگ علوم عقلی**»

۲. یعنی حوادث «آنی» قارّ، پس از «آنِ» آغاز وجودشان باقی می‌مانند. «**سبزواری**»

۳. یعنی متوسط بودن جسم بین مبدأ و منتهی، به‌گونه‌ای که هر حدّی از حدود مسافت که فرض شود، نه پیش از «آنِ» رسیدن و نه پس از «آن» رسیدن، حاصل در آن نمی‌باشد. «**سبزواری**»

ایجاد می‌کند که بدان «آنِ» سیال گفته می‌شود، و آن مطابق با حرکت توسطی می‌باشد، و همان‌طور که نقطهٔ فاعل، غیر از نقطه‌ای است که عبارت از حدود و اطراف می‌باشد، همین‌طور حرکت توسطی غیر از اکوان و موجودات دفعی و رسیدن‌های «آنی» می‌باشد، همین‌طور فاعل زمان هم غیر از «آنی» است که در آن فرض می‌شود و اعتبارش در ذاتش، غیر از اعتبار فاعل بودنش به حرکت و سیلانش که زمان است می‌باشد، در باطن و سرّت لطافت به‌خرج ده تا این مطلب را دریابی.

۳۷
فصلی
در چگونگی عدم حرکت و آنچه آن را در پی دارد

بدان که قول در عدم حرکت قطعی و زمانی که بر آن انطباق دارد خالی از اشکال نمی‌باشد.

برخی از آنان قائل‌اند که حرکت، و همین‌طور آنچه از زمان که مطابقت با آن دارد، در غیرآن زمان از ازل تا ابد منعدم می‌گردد و قائل‌اند که معنی عدم حرکت اینکه وجود آن اختصاص به بخشی از زمان دارد که در غیرآن پدید نمی‌آید، پس در غیرآن زمان از ازل تا ابد معدوم است.

در این سخن جای بحثی چند است: نخست آنکه: سخن در زایل شدن آن ـ یعنی وارد شدن عدم آن و شکل حدوث آن عدم ـ جایز نیست که گفته شود: آن از ازل تا ابد است.

دوم آنکه: عدم و وجود دو متقابل‌اند و موضوع از آن‌دو خالی نیست و نیز در یک‌چیز جمع نمی‌آیند؛ پس چون گفتیم که این وجودش تدریجی است و خرده‌خرده حصول پیدا می‌کند، یعنی هر جزئی که از آن حصول پیدا می‌کند، عدمی را که به اِزاء آن است باطل می‌سازد و بدان، عدمِ جزء دیگر برخاسته نمی‌شود تا آنکه این جزء نیز پدید آمده و به وجودش، عدم خاصِ آن ـ نه عدم جزء دیگر ـ بلکه عدم جزئی که غیر آن هنگام وجود این جزء ثابت است، برخاسته شود و همین‌طور... پس دانسته شد که شئی تدریجی همان‌گونه که وجودش تدریجی است، همین‌طور عدمش هم تدریجی

می‌باشد؛ آیا نمی‌نگری که استدلال بر اینکه عدم «آن» تدریجی نیست وگرنه وجودش تدریجی بود شده؟ حکم عکس هم همین‌گونه است.

پس از این بیان روشن شد که اگر وجود شئی تدریجی باشد، عدمش هم نیز این‌گونه است، پس اشکال واقع شد و نیاز به دقت نظر پیدا کرد؛ لذا گوییم:

نخست لازم است که دانسته شود: حرکت و زمان از اموری هستند که از حیث وجود ضعیف‌اند، بلکه آنچه که به‌واسطهٔ حرکت حاصل می‌شود، مانند زمانی از افراد مقوله ـ مثل سیاهی خرده‌خرده و «کم» زیاد شوندهٔ در آن و غیراینها ـ وجودشان زمانی ضعیف است و آمیختهٔ با عدم، پس همان‌طور که وجودش بر این گونهٔ تدریجی است، عدمش هم همین‌طور هست، پس زمان وجودش زمان عدمش می‌باشد [۱].

و چون آنچه را که گفتیم دانستی، بدان که حرکت دارای دو اعتبار است: یکی اعتبار اینکه حرکت، خروج شئی دیگری است از قوه به‌فعل ـ آهسته‌آهسته ـ پس مقصود از آن حال این مقوله و گونهٔ وجود تدریجی آن است؛ و دوم اعتبار حرکت است در نفس خود و نظر در گونه و شکل وجودش، و آن غیر از نظر در گونه و شکل وجود مقوله و شئی زمانی تدریجی می‌باشد، و حرکت به این اعتبار و در این نظر، وجودش تدریجی نیست تا آنکه عدمش هم تدریجی باشد، بلکه به این اعتبار، وجودش دفعی است و دارای ماهیتی است که عبارت از شئی دیگر است و به نفس خود تدریجی نمی‌باشد، برای اینکه وقوع حرکت در حرکت ـ چنان که پیش از این هم گفته شد ـ محال است، و همین‌طور حکم زمانی، چون آن، مقدار حصول تدریجی شئی است، و مقدار برای

۱. مصنف قدس‌سره در بسیاری از کتابهایش گفته: زمان حدوث عالم، زمان بقای آن است، چنان که زمان احداث نفس انسانی ـ از آن حیث که نفس است و حصولش خرده‌خرده است ـ تمام ازمنهٔ بقایش ـ یعنی احداثاتش ـ می‌باشد، پس جعل و تخمیر طینتش از مَلِکات علمی از اول عمر انسان است تا آخر آن، و در «آن» ـ مثلاً ـ تمامی نمی‌یابد، پس خلقت نفس به‌واسطهٔ تولید متعلّق آن و تعلّقش بدانها تمامی نمی‌یابد، بلکه زمان حدوث آن مجموع زمانهای بقایش می‌باشد، لذا در تعریف انسان گفته می‌شود: حیوان ناطق مایت (میرنده) است، و همین‌طور زمان عدم آن، یعنی عدم‌های آن که به‌وجود تدریجی وی که مجموع ازمنهٔ وجودش می‌باشد گره خورده است، همین‌طور است احداث انسان کبیر که جهان است. پس احداثش جز به تدریج ممکن نیست و این از جهت نقص ذاتی آن است، چون دارای وجود تجددی سیال می‌باشد و هیچ سستی و فتوری در جاعل حق نیست، چون فرمان او بهر چیزی آن است که چون گوید: باش! دردم وجود می‌یابد... «سبزواری»

خود و برای ماهیت اینکه شئی، وجود و معنایش تدریجی است نمی‌باشد.

پس در هر حرکت و زمانی و آنچه در روند این‌دو می‌باشد، دو وجود و دو عدم تعقل می‌شود: اما دو وجود: یکی نفس وجودی است که به‌تدریج حصول پیدا می‌کند، دومی وجود نفس تدریج و یا وجود چیزی است که با صفت تدریج ـ بر قیاس کلی منطقی و عقلی ـ اعتبار شده است؛ اولی تدریجی و دومی دفعی می‌باشد، و به این اعتبار حکم کرده می‌شود که وجود حرکت در ذهن است؛ اما دو عدم: عدمی است که جزء حصول امر تدریجی می‌باشد و عدمی است که عارض آن ـ از آن‌روی که چنین است ـ می‌باشد، لذا از این تفصیل، آن کس که گفته: زمان وجود حرکت به‌عینه زمان عدم آن می‌باشد ـ سخن درستی گفته ـ و دیگری که گفته: زمانِ عدم حرکت غیرزمان وجودش، و زمانِ حدوثِ عدمِ آن پس از زمان وجودش می‌باشد ـ بازهم سخن خطایی نگفته ـ بیرون است.

بدان که ابن‌سینا در چنین مقامی گفته: میدانی که متحرک و ساکن و کائن و فاسد را اولی که در آن، متحرک و یا ساکن و یا کائن و یا فاسد باشد نیست، چون زمان بالقوّه، تا بی‌نهایت نقسام‌پذیر می‌باشد.

صاحب کتاب ملخص بدو اعتراض کرده و گفته: اما آنکه متحرک و ساکن را اوّلی نیست که در آن متحرک و یا ساکن باشند، حرف درستی است، ولی اینکه کائن و فاسد را «آن» اوّلی که فاسد و یا کائن باشند نیست، چنین نمی‌باشد، برای اینکه کون و فساد، به‌واسطهٔ حدوث صورت و عدم آن است و ابن‌سینا معترف است که حدوث صورت و عدم آن دفعی و در «آن» است، پس این سخن ارزش شایستگی را ندارد.

گویم: اما کون، همان‌طور که از ابن‌سینا نقل کرده، حصولش دفعی است، اما فساد، نقل دفعی بودنش از وی ثابت نشده، بلکه کسی که اعتقاد دارد کون‌های صوری دفعی‌اند، ناگزیر باید فساد آنها هم نزد او از حوادثی باشد که حدوثشان را اوّلی نیست، پس بخشی هستند که واسطهٔ بین دفعی و تدریجی می‌باشند؛ ولی حقیقت نزد ما این است که کون و فساد، هردو تدریجی واقع می‌شوند، وگرنه خالی بودن هیولا از صورت لازم می‌آید، چون آب وقتی که هوا شد، مادام که آب است، حصول هوایی جایز نیست و نیز در «آنی» که آخرین زمان آب بودن است هم جایز نیست، بلکه در «آنی» غیرآن

«آن» جایز است، چون یا از پی هم آمدن «دو آن» لازم می‌آید و این محال است، و یا خالی بودن ماده از هردو آنها، و این همان چیزی است که ما مدعی آنیم، و شاید خداوند سخن حق و راست را بر زبان ابن‌سینا جاری ساخته است، زیرا سخنش دلالت بر این امر دارد که هریک از آن‌دو، در زمانی که بالقوّه تا بی‌نهایت تقسیم‌پذیر است پدید می‌آیند.

۳۸
فصلی
در اینکه «آن» چگونه زمان را بر می‌شمارد

برشمردن چیزی در نزد مهندسان عبارت است از جزئی از مقدار و یا شمار آن، وقتی یک‌بار پس از بار دیگر کم شود چیزی از آن باقی نماند، در حالی که «آن» به این معنی برشمردن زمان نمی‌باشد، و گاهی مقصود از آن چیزی است که شئی را برای شمارش ـ به معنی اول ـ آماده می‌سازد، پس «آن» به این معنی برشمارندهٔ زمان است، چون وی است که معنی وحدت و کثرت را به‌واسطهٔ تکرار بدو می‌بخشد؛ و دانستی که زمان متصل است و شمار متصل امکان‌پذیر نیست مگر پس از آنکه تجزیه شود، و تجزیه جز به‌واسطهٔ احداث و پدید آوردن فصل‌ها حصول پیدا نمی‌کند، و چون فصل‌ها حصول پیدا کرد، متصل، منقسم به اقسامی چند می‌گردد و شمارش آن به‌چیزی از اجزایش ـ مانند خط وقتی که تجزیه به اجزای خود به‌واسطهٔ نقطه‌ها شد ـ امکان‌پذیر می‌شود، پس نقطه، برشمارندهٔ خط است، به این معنی که اگر حصول نقطه‌ها نبود، شمارش حاصل نمی‌گشت، این اقسام برشمارندهٔ خط ـ به معنی اول ـ می‌باشند، و حال هم در نسبت شمارش به «آن» و به اقسام زمان ـ در اینکه نسبتش به هریک از آن‌دو به معنی دیگری است ـ همین‌گونه است.

برخی از فضلا گفته‌اند: «آن» به اعتباری فاصل و جداکنندهٔ زمان است و به اعتباری دیگر واصل و به‌هم رسانندهٔ زمان می‌باشد، اما فاصل بودنش: برای آن است که گذشته را از آینده جدا می‌سازد، و اما واصل بودنش: برای آن است که حد مشترک بین گذشته و آینده می‌باشد، و به‌واسطهٔ «آن» است که گذشته به آینده

اتصال پیدا می‌کند؛ و لازم است دانسته شود: از آن حیث که فاصل است، ذاتاً یکی است و از حیث اعتبار دو، برای اینکه مفهوم پایان بودنش برای گذشته، غیرمفهوم آغاز بودنش برای آینده می‌باشد؛ اما از آن حیث که واصل است، از حیث ذات و اعتبار ـ هردو ـ یکی است، چون آن به یک اعتبار، مشترک بین هردو بخش می‌باشد، برای اینکه جهت اشتراک هردو است.

۳۹
فصلی
در چگونگی تعدّد زمان به‌واسطهٔ حرکت و حرکت به‌واسطهٔ زمان و چگونگی *اندازه‌گیری* هریک از آن‌دو به دیگری

اما مطلب اول: دانستی که اتصال مسافت از آن حیث که در آن حرکت است، علتِ وجود زمان می‌باشد، و شکی نیست که وقوع حرکت در هر جزئی از مسافت، علّتِ وجود جزئی از زمانی است که در مقابل آن است، پس حرکت، برشمارندهٔ زمان است، یعنی اینکه اجزای متقدم و متأخر آن را پدید می‌آورد، و زمان، برشمارندهٔ حرکت است، یعنی برای آن عدد است، چون مقدار حرکت به‌وسیلهٔ زمان معین می‌شود، مثال آن اینکه: وجود اشخاص از مردم، سبب وجود عددشان ـ مانند دَه ـ هستند، اما وجود شمار آنها و دَه بودنشان سبب است برای اینکه شمردهٔ به دَه گردند، چون دَه، به ذات خود دَه است و شمرده شدهٔ به دَه، به واسطهٔ آن (دَه) دَه می‌باشد، و همین‌طور زمان و زمانی ـ مانند حرکت ـ چون وجود زمان، نفس مقدار است و آن معلول حرکت ـ از جهت وجودش ـ می‌باشد نه از جهت آنکه مقدار است، برای اینکه مقدار بودنِ مقدار، علّت نیست، پس زمان، حرکت را بر دووجه اندازه‌گیری می‌کند: یکی آنکه وی را دارای اندازه قرار می‌دهد و دیگر: به‌واسطهٔ دلالت آن است بر کمیّت و مقدار اندازهٔ آن.

و حرکت، زمان را اندازه‌گیری و مشخص می‌کند، یعنی آنکه دلالت بر اندازه و مقدار آن ـ به آنچه که در آن از تقدّم و تأخر پدید می‌آید ـ دارد، در حالی که بین دو اَمر فرق است، اما دلالت بر اندازه: گاهی مثل آنکه پیمانه بر پیمانه شده دلالت دارد و گاه دیگر

مثل آنکه پیمانه شده بر پیمانه دلالت می‌کند، همچنان که گاهی مسافت دلالت بر مقدار حرکت دارد که گفته می‌شود: مسیر دو فرسنگ، و گاه دیگر حرکت بر مقدار مسافت دلالت دارد که گفته می‌شود: مسافت یک تیر انداختن، ولی آن چیزی که بالذات مقدار را می‌بخشد یکی از آن‌دو (یعنی زمان) است، و آن چیزی است که به‌ذات خود اندازه و کمیّت است، و چون در جوهر خودش اتصال دارد، صلاحیّت آن را دارد که گفته شود: دراز و کوتاه است، و چون به حسب متقدّم و متأخر بودن از آن (مقدار)، عدد است، این صلاحیّت را دارد که گفته شود: زیاد و کم است.

حکمت مشرقی (الهامی)

بدان که مسافت ـ از آن روی که مسافت است ـ و حرکت و زمان، تمامشان موجود به یک وجوداند و عارض شدن بعضی از آنها بر بعض دیگر، عروض خارجی نیست بلکه عقل به‌واسطهٔ تحلیل بین آنها فرق می‌گذارد و بر هرکدام آنها به حکمی که مخصوص خودش است حکم می‌کند، پس مسافت، فردی از مقولهٔ «کیف» و یا «کم» و یا همانند آن‌دو می‌باشد، و حرکت عبارت است از تجدّد آن و خروجش از قوّه به‌فعل، و آن معنی انتزاعی عقلی است و اتصالش به‌عینه اتصال مسافت است، و زمان عبارت از مقدار این اتصال و تعیّن آن است، و یا آن (حرکت) به اعتبار تعیّن مقداری بوده لذا پس از تحلیل و تفصیل، به علیت بعضی از آنها بر بعض دیگر ـ به‌وجهی ـ حکم می‌گردد و گفته می‌شود: اتصال حرکت به‌واسطهٔ اتصال مسافت برای آن اثبات می‌گردد، پس اتصال مسافت، علّتِ برای متصل بودن حرکت است، و مقصود ما این نیست که اتصال مسافت، علّتِ برای اتصالِ دیگرِ حرکت نیست، بلکه اتصال حرکت عبارت است از نفس اتصال مسافت که به حرکت مضاف و نسبت داده می‌شود، پس همان‌طور که مسافت، علّتِ وجود حرکت است، همین‌طور علّتِ اتصالِ آن هم هست، چون این امکان هست که شخصی حرکت بدون اتصالی را تصور کند، چنان که این امر را قائلان به‌جزء قائل‌اند.

اما اینکه زمان، متصل است، این علّت نیست، چون ماهیت آن «کم متصل» است و ماهیات غیرمجعول‌اند، بلکه وجود زمان، علتی را درخواست دارد، و علّتش اتصالِ

مسافتِ فقط نمی‌باشد، بلکه اتصالش به‌توسط اتصال حرکت است، یعنی اتصال آن ـ از آن حیث که اتصال حرکت است ـ علّتِ وجود زمان است.

۴۰
فصلی
در اموری که دربارهٔ زمان می‌باشد

ابن‌سینا در کتاب شفا و غیرآن گفته: شئی آنگاه در زمان است که متقدّم و متأخری باشد، و آن دو، نخست و بالذات جز به‌واسطهٔ حرکت، و بار دوم به‌واسطهٔ صاحب حرکت و بالعرض پدید نمی‌آیند.

و باز در آن کتاب گفته: گاهی به انواع شئی و اجزای آن گفته می‌شود که آن (حرکت) در شئی است و «آن» در زمان، مانند وحدت، در عدد، و متقدم و متأخر ـ مانند زوج و فرد ـ در آن (عدد)، و ساعات و روزها ـ مانند دوشنبه و سه‌شنبه ـ در آن (عدد)؛ و حرکت در زمان، مانند مقولات دهگانه است در دَه بودن، و متحرک در زمان، مانند موضوع مقولات دهگانه است در دَه بودن، اما سکون، آن امری عدمی است که به ذات خود به‌واسطهٔ زمان اندازه‌گیری نمی‌شود، ولی به‌واسطهٔ اینکه دو حرکت آن را (زمان‌را) احاطه کرده‌اند، برای آن نوعی از تقدّم و تأخر حصول پیدا می‌کند، از این‌روی وقوع آن در زمان توّهم و پنداشته می‌شود.

گویم: هیچ جوهری نیست جز آنکه برایش و یا در آن، نوعی از تغییر هست، برای اینکه تجدّد طبیعت ثابت شده است، پس ساکنِ از جهتی، از جهت دیگر متحرک است، و به‌واسطهٔ این جهت است که به ذات خود در زمان واقع می‌شود؛ سپس (گوییم:) زمان ـ نزدما ـ به تجدد طبیعت قُصویٰ تعلّق می‌گیرد و سپس به‌واسطهٔ حرکت گردشی که پیش‌ترین و قدیم‌ترین حرکات است در دیگر مقولات ـ به‌ویژه آنچه (از حرکات) که جِرم اقصیٰ دارد ـ و بدان، دیگر حرکات «اَینی ـ مکانی» و وضعی، و به‌واسطهٔ آن (حرکاتی) که در «کیف» و «کم» می‌باشند اندازه‌گیری می‌شوند، اما تجدّد غیرآن از مقولات، مانند «اضافه» و «ملک» و آنچه در روند آن‌دو است، حتی اَعدام و امکانات، آنها حرکت بالعرض‌اند نه بالذات، و در آنها تقدّم و

تأخر در زمان، بالعرض می‌باشد.

اما موجوداتی که حرکت ندارند و در حرکت نیستند، آنها در زمان نمی‌باشند، بلکه ثبات و تحقق آنها با متغیّرات اعتبار می‌شود، این معیّت به نام «دهر» نامیده می‌شود، و معیّت متغیّرات با متغیّرات ـ نه از حیث تغیّرشان بلکه از حیث ثباتشان ـ نیز این‌گونه است، چون هیچ موجودی نیست جز آنکه دارای گونه‌ای از ثبات است، اگر ثباتش ثبات تغیّر باشد، این معیّت هم «دهری» می‌باشد، و اگر اموری ثابت را با امور ثابت دیگری اعتبار کردی، این معیّت «سرمد» است و به اِزاء این معیّت، و نیز آنچه که پیش از آن است، تقدّم و تأخری، و در آن، استحاله و دگرگونی‌ای نمی‌باشد، چون هیچ‌چیز از آن، مضاف به معیّت نمی‌باشد تا آنکه آن‌دو (تقدم و تأخر) را لازم آورند.

ترجمهٔ اسفار ـ سفر اول

مرحلهٔ هشتم

تتمّهٔ حرکت

مرحلهٔ هشتم
در تتمه و دنبالهٔ حرکت و احکام آن
فصل اول
در «ما منه‌الحرکه» و «ما الیه الحرکه» و وقوع تضاد بین آن‌دو، یعنی اینکه «منه‌الحرکه» و «الیه الحرکه» در «کیف» و «کم» باهم دو متضاداند یا مانند دوضدّ هم‌اند؟

اما در «کیف» مانند حرکت از سیاهی به سفیدی که هردو به حقیقت ضد یکدیگرند، و مانند حرکت از زردی به نیلی، که هردو مانند دو ضدّ هم‌اند، چون یکی از آن‌دو به سفیدی نزدیک‌تر است و دیگری به سیاهی.

اما در «کم» مانند حرکت از حجم بیشتر در طبیعتش، به حجم کمتر در آن (طبیعت) و آن‌دو، دو طرف‌اند، و مانند حرکت از پژمردگی به رشد و نمو، که هردو در غایت نیستند و بین دو متضاداند (یعنی مانند دوضد هم‌اند).

اما در «أین» أین‌ها اگرچه در ذاتشان مشابه یکدیگراند، ولی به حسب جهات، در آنها تضاد واقع می‌شود، پس حرکات طبیعی در «أین» اگر از طرف دورتر به‌طرف نزدیک‌تر واقع شود، از ضد است به ضد، زیرا جهت طبیعی، جز این دو جهت نمی‌باشد، و اگر در وسط واقع شد، دو طرف آن مانند دو متضاد می‌باشند، اما آنچه که «بالطبع» نمی‌باشد، دوطرف آن خالی از تضاد ـ به دو وجه ـ نمی‌باشد: یکی آنکه: أین‌ها ـ مانند اجزای مقادیر ـ اجتماعشان در یک حدّ امکان‌پذیر نیست، دوم آنکه: مبدئیت مبدأ و منتهی بودن منتهی، دو وصف متضاداند ـ چنان که به‌زودی خواهی

دانست ـ در این صورت دوطرف، دو ضدهم ـ بالعرض ـ می‌باشند.

اما حرکات گردشی: مبدأ و منتهیٰ در آن، آن‌گونه که برخی پنداشته‌اند، نقطه نیست، بلکه جوهر حرکت است که هر بخشی از آن، مبدأ و منتهایی را می‌طلبد که باهم جمع نمی‌آیند، پس در حرکت وضعی، هر وضعی از اوضاعِ جسمِ متحرک را جایز است که مبدأ و منتهایی ـ به اعتبار عدم اجتماع زمان آن‌دو ـ فرض شود، پس دانسته شد آن‌چیزی که مبدئیّت و یا منتهائیّت عارض آن می‌شود، گاهی وجودش بالقوه است و گاه دیگر وجود بالفعل دارد، و همین‌طور مبدئیّت و منتهائیّت، یعنی هریک از آن‌دو را قیاسی به حرکت است و قیاسی به دیگری، پس قیاس هریک از آن‌دو به حرکت، قیاس تضایف است، چون مبدأ، برای صاحب مبدأ مبدأ است، اما قیاس هریک از آن‌دو به دیگری، تضایف نیست، چون این‌گونه نیست که چون مبدأ را تعقل کرد، منتهیٰ را هم تعقل کرده است، و حرکاتی که نه آغاز دارند و نه انجام، وجودشان جایز است، مانند حرکات اهل بهشت، چون هردو وجودی‌اند و تقابل آن‌دو، تقابل سلب و ایجاب، و عدم و ملکه نمی‌باشد، پس جز تضاد باقی نمی‌ماند.

اگر گویی: چگونه در یک جسم جمع می‌آیند، در حالی که حقِ اضداد، عدم اجتماع است؟

گوییم: اجتماع اضداد در موضوعی که بعید از آنهاست جایز می‌باشد، چون موضوع قریب به مبدئیّت و منتهائیّت جسم نیست، بلکه اطراف و حالات آن است.

۲
فصلی
در نفی حرکت ـ بالذات ـ از باقی مقولات پنج‌گانه

در این باره سخنی اجمالی و فشرده گفته شد و اکنون بیشتر سخن می‌گوییم، لذا گوییم: اما «مضاف»: طبیعتی غیرمستقل و بلکه تابع است، پس متبوعِ آن اگر حرکت کرد حرکت می‌کند و اگر ساکن شد ساکن می‌گردد و اگر فزونی یافت افزونی می‌یابد و اگر کمی یافت کمی می‌یابد و اگر اشتداد یافت شدت پیدا می‌کند و اگر ضعیف شد ضعیف می‌گردد، تمام اینها بالعرض است نه بالذات.

اما «متیٰ»: ابن‌سینا در کتاب نجات گوید: وجودش برای جسم به توسط حرکت است، پس چگونه حرکت، در آن می‌باشد؟ در این صورت، هر حرکتی در (مقوله) «متیٰ» می‌باشد، بنابراین اگر در آن (مقوله) حرکتی باشد، باید برای «متیٰ» «متیٰ» دیگری باشد و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد.

در کتاب شفا گفته: شبیه این است که انتقال در «متیٰ» دفعی واقع می‌شود، برای اینکه انتقال از سالی به سالی و از ماهی به ماهی، دفعی می‌باشد.

گویم: تحقیق اینکه حصول تدریجی برای شئی ـ اگر نفسش اعتبار شود ـ دفعی می‌باشد گفته آمد، و بسیاری از متأخران بر سخن ابن‌سینا اشکال کرده و بر او اعتراض کرده‌اند که ما در کتاب شرح هدایه (اثیری) از آنها پاسخ داده و اشکال را برطرف کرده‌ایم.

سپس گفته: شبیه این است که حال «متیٰ» مانند حال اضافه ـ در اینکه در آن انتقال نمی‌باشد ـ باشد، بلکه نخست در «کیف» و یا «کم» می‌باشد و زمان، ملازم آن تغییر بوده، لذا به سبب آن در آن، تبدل و استقرار عارض می‌گردد.

گویم: تابعیت زمان برای مقوله، مانند تابعیت اضافه نیست، چون برای زمان وجودِ دفعیِ آلی، آنچنان که برای مقوله هست ـ برعکس اضافه ـ نمی‌باشد، در آن صورت آنیّت و زمانیّت را محتمل می‌شود، در حالی که نه زمان و نه یکی از آن‌دو، آن‌دو را محتمل نمی‌شوند، زیرا حرکت، نفس تجدّد مقوله‌ایست که در آن حرکت می‌باشد، نه آنکه در تجدّد تابع آن است، و حکم «متیٰ»، هم همین‌گونه است.

اما «جده» جایز است که دربارهٔ آن گفته شود: در ثبات و تجدّد، تابع موضوع آن (مقوله) است.

اما مقولهٔ «ان یفعل و ان ینفعل»: برخی از آنان حرکت را در هر دو اثبات کرده‌اند و این باطل است، جز آنکه مراد از آن این باشد که هردو، نفس تحریک و تحرک‌اند، یعنی گاهی حرکت از جهت نسبتش [1] به محرک، و گاه دیگر به متحرک دیگر! اما اگر مراد غیر از این باشد، جایز نیست، چون وقتی شئی از سردی به گرمی انتقال پیدا کرد،

۱. یعنی نفس حرکت چیزی است غیر از تحریک و تحرک، و در اینکه نفس آن از چه مقوله‌ای است خلاف است و نزد مصنف قدس‌سره، مطلقا عبارت از وجود، و بلکه وجود عالم طبیعت است. «سبزواری»

خالی از این نیست که یا سردی در آن باقی است، این محال است وگرنه لازم می‌آید که یک‌چیز در یک زمان به‌دو ضد روی داشته باشد، و اگر سردی در آن باقی نمانده، گرمی ـ پس از ایستادن سردی ـ پدید می‌آید و ناگزیر بین آن‌دو، سکون است، بنابراین در آنجا حرکت متصلی از سردی به گرمی ـ به‌گونهٔ استمرار ـ وجود ندارد.

گویم: امکان دارد که سخن ـ به‌گونهٔ شامل‌تر و مختصرتر از این ـ گفته شود و آن اینکه: حرکت در مقوله، عبارت است از حصول آن ـ خرده‌خرده ـ پس آن (مقوله) را در هر «آنی» از زمان حرکت، فرد دیگری است، پس هرچه که وجودش در «آن» امکان‌پذیر نیست، امکان وقوع حرکت در آن نمی‌باشد، وگرنه باید «آنی» ـ زمانی ـ و بلکه «آن»، زمان باشد.

اگر کسی گوید: شئی گاهی خرده‌خرده از فاعلیّت خود جُدا می‌گردد، نه از جهت نقص پیدا کردنِ قبولِ موضوع مر تمام آن فعل را، بلکه از جهت هیأت و شکلی که در فاعل است.

گوییم: این یا به‌واسطهٔ آن است که قوّه‌اش خرده‌خرده سست و ضعیف می‌گردد ـ اگر فعل «بالطبع» باشد ـ و یا به‌واسطهٔ آن است که قصد و عزیمت، آهسته‌آهسته باطل می‌شود ـ اگر فعل «بالاراده» باشد ـ و یا اینکه آلت ناتوان می‌گردد ـ اگر آلی باشد ـ و در تمام اینها، حال در قوّه و یا اراده و یا آلت، تبدل می‌یابد، سپس آن را تبدل در فاعلیّت، به سبب تبعیّت ـ نه بالذات ـ بلکه آن‌گونه که ما بیان داشتیم تبعیت می‌کند، پس چنین اشکالاتی ـ چنان‌که پنهان هم نیست ـ وارد نمی‌باشد.

۳
فصلی
در حقیقت سکون و اینکه مقابل حرکت است ـ هر سکونی که می‌خواهد باشد ـ و اینکه چگونه جسم از هردو آنها خلق می‌شود؟

بدان که هر جسمی وقتی که حرکت نداشته باشد، در آنجا دومعنی هست: یکی حصول مستمر آن است در «این» و یا «کم» و یا «کیف» و یا غیراینها؛ و دوم: عدم حرکت آن جسم است که شأن آن جسم می‌باشد، تمام آنان (مشائیان و فلاسفه) اتفاق‌نظر بر

اختصاص نام «سکون» به معنی عدمی دارند، و آنان را در این مطلب دو دلیل است:

دلیل اول آنکه: سکون مقابل حرکت است ـ به اتفاق همگان ـ و تقابل بین آن‌دو تحقق نمی‌یابد مگر آنکه مفهوم سکون عدمی باشد، چون ثابت است که حدود متقابلات، متقابل است، و چون نخست حرکت را محدود به این کردیم که: کمال اول است نسبت به آنچه که بالقوّه می‌باشد، ناگزیر باید در حدّ سکون ـ مقابل چیزی از اجزای این تعریف ـ اخذ و اعتبار شود، و چون سکون را وجودی قرار دادیم، ناگزیر از حفظ کمال برای آن هستیم، چون هر وجودی عبارت از کمال است، در این صورت لازم می‌شود که در حدّ آن، آنچه مقابل یکی از دو قید دیگر است بیان و گفته شود، پس یا این است که می‌گوییم: آن (سکون) کمال دوم است نسبت به آنچه که بالقوّه می‌باشد و یا اینکه گوییم: کمال اول است نسبت به آنچه که بالفعل می‌باشد، بنابر اول، لازم می‌آید که پیش از هر سکونی حرکتی باشد، وگرنه دومی نخواهد بود، و بنابر دوم، لازم می‌آید که بَعد از هر سکونی، حرکتی باشد، وگرنه اوّلی نخواهد بود، در حالی که هردو لازم باطل‌اند، و همین‌طور هردو حدّ (هم باطل‌اند) پس باقی‌ماند که در رسم سکون ـ مقابل کمال ـ وارد کنیم، که آن هم ناگزیر امری عدمی می‌باشد.

اما اگر سکون را نخست رسم کردیم و مرادمان از آن، امر وجودی باشد که حصولش در حیّز و مکان می‌باشد، در این صورت ـ بدون آگاهی ـ ناگزیر از تقیید آن به استمرار و آنچه مترادف با آن است شده‌ایم، پس جز با ذکر زمان و با آنچه لازم زمان است امکان‌پذیر نیست، چنان که گویی: حصول چیزی در یک مکان و در زمانی و یا بیشتر از یک «آن»، و یا حصول در چیزی، به‌گونه‌ای که قبل و یا بعدش در آن باشد، تمام اینها جز به‌واسطهٔ حرکتی که فرض کردیم که جز به‌واسطهٔ سکون دانسته نمی‌شود، دانسته نمی‌شود [1]، پس دَور لازم می‌آید و آن محال است، بدین‌ترتیب رسم، برای حرکت ـ نخست و بالذات ـ باقی ماند، سپس از آن، رسم سکون ـ به وجهی که مقابل آن

۱. چون زمان، مقدار حرکت است و «آن» ظرف زمان است، و قبل و بعد هم از ظرف‌های زمانی می‌باشد، اما اینکه حرکت جز به‌واسطهٔ سکون دانسته نمی‌شود، برای آن است که کمال اول که در تعریف حرکت اخذ و اعتبار شده، جز به‌واسطهٔ سکون دانسته نمی‌شود، و همین‌طور فعلی که در تعریف پیشینیان اخذ شده که حرکت خروج شئی است از قوه بفعل ـ تدریجی ـ (جز به‌واسطهٔ سکون دانسته نمی‌شود) و نیز فرض کردیم که نخست سکون را بدانیم و سپس حرکت را. «سبزواری»

می‌باشد ـ درخواست و طلب می‌شود، و این ـ جز آنکه عدمی باشد ـ پیدا نمی‌شود.

اما دلیل دوم: و آن اینکه در نوعی از انواعِ حرکت، امری عدمی مقابل آن باشد؛ رشد و نموّ را وقوف مقابل آن است و دگرگونی و استحاله را سکون مقابل آن است و انتقال از جایی به جایی را عدم مقابل آن است، همان‌طور که سکونِ مقابلِ نموّ، «کم مستمر» نیست بلکه عدم تغییر آن است و (سکون) مقابل استحاله، «کیف مستمر» نیست بلکه عدم آن تغییر است، سکونِ مقابلِ حرکتِ «اَینی» و غیرآن هم همین‌طور است، و این بحث لفظی نیست ـ چنان که برخی از فضلا پنداشته‌اند ـ برخی از آنان هم پنداشته‌اند که مقابل حرکت، سکونِ در مبدأ حرکت می‌باشد نه در نهایت آن و گفته: مقابل آن، همان‌چیزی است که در انتهیٰ واقع می‌شود، و هریک از گویندگان را دلایلی بر درستی نظر و رأی خود است.

حقیقت آنکه: سکونِ در مکان، مقابل حرکت از آنجا و حرکت بدانجا ـ هردو ـ است، برای اینکه سکون، عدمِ حرکتِ خاصی نیست، وگرنه باید هر حرکتی در غیرآن جهت سکون باشد، بلکه آن عبارت است از عدم هر حرکت ممکنی در آن جنس؛ سپس اگر ما لازم دانستیم که مقابل حرکت طبیعی سکون طبیعی است، مقابل حرکت طبیعی به سوی بالا هم سکون به سوی بالا هست، برای اینکه آن هم طبیعی است نه آنچه که در جهت تحت است، و مقابل حرکتی که به سوی پایین است، سکون در پایین است، در این صورت دانستی که مقابل حرکت، سکون و منتهیٰ است.

اما چگونگی خالی بودن جسم از حرکت و سکون ـ هردو ـ این در سه اَمر است:

نخست: در جسمی است که خروجش از حیز و محل طبیعی خود ممتنع و محال است، مانند کلیات افلاک و عناصر، چون آنها نه از مکانشان متحرک‌اند و نه نیز ساکن‌اند، برای اینکه سکون عبارت از عدم حرکت است ـ از آنچه که شأنش این است که متحرک باشد ـ و چون از شأنش حرک نباشد، ساکن نیست، بلکه در محل‌های خودش ثابت است، نه ساکن است و نه متحرک.

دوم آنکه: هر جسمی را اگر یک محیط ـ بیشتر از یک «آن» ـ تماس نداشته باشد، مانند ماهی در آب روان و یا پرندهٔ در هوایِ متحرک ـ این جسم غیرمتحرک است، یعنی به‌واسطهٔ تبدل اوضاعش نسبت به اموری که خارج از آن است؛ و نیز ساکن هم نیست،

برای اینکه زمانی، در یک مکان ثابت نیست، پس سکون از آن جدا نمی‌باشد.

سوم اینکه: هر «آنی» از آناتِ زمان حرکت ـ مانند آغاز و انجام آن (حرکت) ـ جسم در آن نه ساکن است و نه متحرک، برای اینکه حرکت تقسیم می‌پذیرد و وقوعش در «آن» ممتنع و محال می‌شود، و چون اتصاف جسم به حرکت ـ در «آن» ـ محال باشد، ساکن در آن نیست.

گویم: در هریک از امور سه‌گانه نظر و اشکال است؛ اما نظر اول: پیش از این گفته شد که قبول و امکان که در تعریف عدم اخذ و اعتبار می‌شود، برخی از آنان (فلاسفه) بسنده بدانچه که به‌حسب جنس قریب است کرده‌اند، پس کلیات عناصر را این امکان هست که عدم حرکتشان در «أین» سکون نامیده شود.

اما نظر دوم: بنابر اساس نظر قائلان به این امر که مکان سطح است ـ می‌باشد، یعنی امکان دارد که گفته شود: هریک از ماهی و پرنده، در مکان خودش ساکن است، اگرچه سطح‌ها نسبت به آنها تبدل پیدا کنند، چون این از جانب آنها واقع نشده است، مانند حال نشستهٔ در کشتی سیار، برای اینکه حرکت در آن، ناگزیر از فاعِلِ مؤثر و قابل متأثر است، و چون فاعل در قابلِ موجود حرکتی انجام ندهد، آنجا جز سکونِ تنها نمی‌ماند.

اما نظر سوم: درباره‌اش گوییم: متحرک، در هر «آنی» از آنات زمان حرکت، متصف به حرکت است نه سکون، اگرچه در «آن» متصف به حرکت نباشد.

اگر گویی: اگر حرکت در «آن» تحقق و ثبوت پیدا نکند، موضوع، متصفِ به حرکتِ در «آن» نبوده و متصف به مقابل آن حرکت، یعنی سکون می‌باشد.

گوییم: مقابل حرکت در «آن» عدم حرکت است در «آن» یعنی اینکه در «آن»، قید برای حرکت است نه برای عدم، پس لازم نمی‌آید که جسم در «آن» متصف بدان عدم باشد، بلکه به‌واسطهٔ حرکتی است که در زمان واقع است و آن «آن» حدّی از حدود آن (زمان) می‌باشد؛ آری! جسم در هر «آنی» از زمان حرکتش، از حرکتِ در آن «آن» و سکون در آن «آن» خالی می‌شود و این دو، ـ همان‌گونه که دانستی ـ نقیض هم نیستند، بلکه حرکت و سکون هم نیستند، چون زمان در حدّ هریک از آن‌دو، اخذ و اعتبار می‌شود.

و نیز برخاستن اخص، مستلزم برخاستن اعم نمی‌شود، و حرکت در «آن» مطلقا

اخص از حرکت است، و آنچه که از جسم در «آن» برخاسته می‌شود، عبارت از طبیعت اخصّ است، و از این امر برخاستن طبیعت اعم لازم نمی‌آید.

۴
فصلی
در وحدت عددی و نوعی و جنسی ـ برای حرکت ـ

دانستی که حرکت، کمال و صفت وجودی است برای موضوع خود، و دانستی که آن (حرکت) به امور ششگانه تعلق می‌گیرد، ولی وحدتش تعلق به بعضی از این امور دارد؛ اما وحدت شخصی آن: از وحدت موضوع و وحدت زمان خالی نیست، زیرا در وحدتِ هر عرضی، ناگزیر از وحدت آن‌دو می‌باشد، برای اینکه سفیدی موجود در یکی از دو جسم، غیر موجودِ در جسم دیگری است، و چون سفیدی جسمی پس از زایل شدنش برگشت، سفیدی بازگشته، همان سفیدی که زایل شده بود نیست، و همان‌طور که سفیدی به‌واسطهٔ نوع و یا جنس تکثّر پیدا نمی‌کند ـ یعنی به سبب نفس تکثّر موضوعش به‌واسطهٔ نوع و یا جنس ـ همین‌طور تکثّر موضوع ـ از جهت نوع و یا جنس ـ موجب تکثّر حرکت به‌واسطهٔ آن‌دو نمی‌شود.

این بدان جهت است که در تکثّر انواع، ناگزیر از اختلاف فصل‌های ذاتی می‌باشد، و اضافهٔ به موضوع، از احوالی است که عارض دیگر مقولات عرضی می‌شود و در ماهیات آنها مدخلیتی ندارد، از این‌روی جایز است که دیگر مقولات در یک موضوع جمع آیند، پس حرکت «واحدِ بالشخص» حرکتی است که موضوع و زمان و مسافتش یکی است، و اگر چیزی از آنها اختلاف پیدا کرد، حرکت، از جهت شخص تعدّد پیدا می‌کند نه از جهت نوع، آنگاه از جهت نوع اختلاف پیدا می‌کند که مبادی آنها اختلاف داشته باشند، و آنها «ما منه‌الحرکه» و مافیه الحرکه» و «ما الیه الحرکه» می‌باشند.

اما «ما فیه الحرکه»: مانند اینکه یکی از دو حرکت، از مبدأ تا منتهیٰ،به استقامت و راست باشد و دیگری به گردشی، و مثل اینکه یکی از دو حرکت، از سفیدی به زردی، به سُرخی، به تیرگی، به سیاهی باشد و دیگری از آن (سیاهی) به پسته‌ای و سپس به سبزی و بعد از آن به نیلی و در پایان به سیاهی باشد؛ اما «ما منه الحرکه» و «ما الیه

الحرکه»: مانند: بالا رونده و پایین آینده؛ پس لازم است اگر چیزی از این سه، در شرایط و احوالی که حرکت بدانها تعلق می‌گیرد اختلاف پیدا کردند، «واحد بالنوع» نباشند.

بسا پنداشته شود که: سیاه شدن و سفید شدن ـ اگرچه در مبدأ و منتهیٰ باهم اختلاف دارند ـ ولی راه هردو یکی است، و همین‌طور پنداشته شود که بالا رفتن مخالف پایین آمدن است ـ نه به نوع بلکه به اعراض ـ و تمامی خطاست، همین‌طور حرکت راست و دایره‌وار (گردشی) از جهت نوع باهم اختلاف دارند، یعنی به‌واسطهٔ اختلاف «ما فیه‌الحرکه» از جهت نوع، برای اینکه خط مستقیم به‌واسطهٔ نوع، مخالف خط دایره‌ایست، و همین‌طور مخالف خط های دایره‌ایست که از حیث محدّب بودن باهم اختلاف دارند، چنان که حرکاتی که در نوع سیاهی باهم متفق‌اند، مخالفِ متفق‌های در نوع سفیدی‌اند، این به‌واسطهٔ اختلاف «ما فیه‌الحرکه» است، و حرکاتی که در نوع باهم اتفاق دارند، باهم تضاد پیدا نمی‌کنند، اما سرعت و کُندی: حرکت در نوع به‌واسطهٔ آن‌دو، اختلاف پیدا نمی‌کند، چون این‌دو بر هرنوعی از حرکت عارض می‌گردند؛ اما دو حرکتِ مختلفِ در جنس: حرکت در «کیف» و حرکتی که در «کم» است می‌باشد.

شک‌کردن و زایل‌کردن

کسی که گفته: حرکت، توصیف به وحدت نمی‌شود، همچنان که به هویت توصیف نمی‌شود، چون آن‌چیزی فایت (از بین رونده) ولاحقی است که زایل می‌شود.

دانستی که حرکت ـ از آن حیث که حرکت است ـ بخش به دوقسم نمی‌شود، یعنی یکی بیش نیست، چنان که دَه، از حیث ذاتش تقسیم‌پذیر نیست، و آن اگرچه برای غیر خود دَه است، ولی در ذات خود یکی است، و پیش از این گفته شد که آن (حرکت) را وجودی در خارج می‌باشد، خواه به معنی قطعی و یا به معنی توسطی.

برخی از آنان از این شبهه این‌گونه رهایی می‌جویند که: مَثل حرکتِ واحد، در اینکه از آن اشیائی نابود می‌گردد و با عدم آن اشیاء، وجودش محفوظ می‌باشد، مَثَل صورتِ خانه‌ایست که با خارج شدن خشت‌خشت از آن، و گرفتن سوراخها، به آنچه که جای آنها را می‌گیرد، به عینه ـ واحد ـ محفوظ می‌ماند، صورت هر شخصی

از حیوان و نبات هم این‌گونه است.

گویم: حال حرکت و عدد، مانند حال خانه و شخص ـ از حیوان و یا نبات ـ نمی‌باشد، برای اینکه هریک از آن‌دو، صورتش عین ماده‌اش است و وحدت هردو، به عینه وحدتِ کثرتِ بالقوّه و یا بالفعل است، برعکس آنچه که از خانه و شخص و غذا خورنده بیان داشته.

بهمنیار در کتاب تحصیل اشاره بدانچه از رهایی که او بیان داشته کرده و گفته: مرا امثال این پاسخ‌ها بشگفت نمی‌آورد، چون محال است که کائن فاسد را صورتی ثابت باشد، بدون اینکه به ثبات اجزائی که در آن پدید می‌آیند حکم شود، یعنی از آغاز کون تا وقت فساد محفوظ بوده نه جدایی می‌پذیرند و نه باطل می‌گردند و مقارن یک صورت و یا یک قوّه بوده، تخلّل و رخنه را که در عین (ذات) این اجزاء واقع می‌شود، به‌واسطهٔ ورود بَدل و عوض حفظ می‌کنند، پس خانه‌ای که به‌واسطهٔ خارج شدن خشت نقص می‌پذیرد، آن خانه‌ای که پیش از نقص بود نیست، چون ترکیبات ازجملهٔ اعراض‌اند که با فاسد شدن حاملانشان فاسد و تباه می‌گردند و انتقال، بر آنها جایز نیست؛ و همین‌طور سایهٔ در آب روان [1]، به عینه یکی نیست، چون حالّ و فرود آینده در قابل است و چون قابل دگرگونی و استحاله پیدا کند، صفتش باقی نمی‌ماند، همچنان که اگر قابل مطلقا استحاله و دگرگونی یابد، مطلقا صفتی باقی نمی‌ماند؛ پایان سخن او.

پس دانسته شد که یک حرکت، وحدتش مانند وحدت خانه و آنچه در روند آن است نمی‌باشد، بلکه آن به وحدت، سزاوارتر آن است از آن، اما بقای وحدت موضوع در نمو و پژمردگی: بیانش گذشت، و حرکت فلکی، بدان معنایی که بدان، بین گذشته و آینده برقرار می‌شود، آن نزد آنان یکی است و همیشه باقی است و نزد ما در هر «آنی» تبدّل‌پذیر است، ولی آن حرکتی که از صورت‌های متجدد مادی، برای هر فلکی باقی می‌ماند، آن یک صورت عقلی است که باقی به بقاء الهی است، و آن نزد خداوند است

۱. این سایه و یا تابش متجدد «آن به آن» با اینکه یکی دیده می‌شود، نظیر تجدد امثال است در موجودات عالم و قبض عالم به مقتضای اسم «المعید» و «القابض» او، و زنده کردن عالم دیگری در حال دوم به موجب اسم «المبدئ» و «الباسط» او، و این سنت او تعالی است و سنت او را تبدیلی نخواهی دید، و این حال وجود عالم به‌اعتبار وجه و جهت اوست به نفس خود، اما به اعتبار وجهش به‌سوی خدای قدیم- ثابتِ واحد است بدون تجدد و تکرار و بازگشت و رجعت. «سبزواری»

و واسطهٔ بین این متجدد پیشین و پسین می‌باشد، اما این (حرکت)هایی که به معنی قطع‌اند، وحدتشان شبیه وحدت بالعرض است و مانند وحدت این امر توسطی نمی‌باشد، چون آن (وحدت)ها، عقلی علمی‌اند و اینها اتصالی‌اند و بالقوه تقسیم پذیراند و علم، تنها نزد خداوند است و بس.

۵
فصلی
در حقیقت سرعت و کندی و اینکه آن‌دو به‌واسطهٔ تخلّل و سکون نمی‌باشند

چون وجود حرکت غیر متجزّی و یا متجزّی به آنچه که تجزیه‌پذیر نیست ـ اگرچه بالقوه باشد ـ محال است، بنابراین، سرعت و کندی به‌سبب ورود و رسوخ سکونها هم محال است، اما اوّلی: برای اینکه اگر وجود حرکتی که تجزیه‌پذیر نیست جایز باشد، باید وجود مسافت غیرمتجزّی هم جایز باشد، در حالی که لازم محال است و همین‌طور ملزوم هم باطل است و بیان ملازمه آنکه: حرکت مطابق با مسافت است و مسافت، اتصالش بستگی به اتصال جسم دارد و جسم، تا بی‌نهایت تجزیه‌پذیر است، پس حرکت، در تجزیه پایان‌پذیر نیست؛ اما دومی: اگر حرکتی از حرکت دیگری سریع‌تر باشد و دیگری از آن ـ به‌واسطهٔ ورود و رسوخ سکونها ـ کُندتر باشد، لازم می‌آید که متحرک، ساکن دیده شود و آسیا از هم باز شده.

این بدان سبب است که نسبت زمان سریعِ حرکت به زمان کُند، مانند نسبت مسافت کُند است به مسافت سریع، پس اگر دو متحرک فرض شود که زمان حرکت یکی از آن‌دو، یکدهم زمان حرکت دیگری باشد و قطع شدهٔ (درنوردیده شده) از مسافت یکی از آن‌دو، هزاران برابر مسافت دیگری باشد و در شروع به حرکت و ایستادن از آن باهم اتفاق داشته باشند، لازم بود آنکه حرکت کُند دارد، در خلال حرکت محسوسش ساکن، و در اجزای آن زمان، متصل دیده شود، و نسبت آن (حرکت) به اجزایش که حرکت در آن واقع شده، نسبت مسافت سریع باشد به مسافت آن (کُند)، مانند مثال حرکت خورشید و حرکت اسب تیزرو و غیراینها از دلایل روشن که در کتابها بیان شده است.

۶
فصلی
در حالاتی که تعلق به سرعت و کُندی دارد

از آن جمله آنکه: هریک از آن‌دو، بین آنچه که از آن (کُند) در حرکت راست و دایره‌وار و حرکت کمّی و کیفی پدید می‌آید مشترک معنوی است، یعنی به‌واسطهٔ اتحاد آن (حرکت) در حدّ مشترک که عبارت از قطع و درنوردیدن مسافت است در کمترین زمان.

از آن جمله آنکه: از اسباب کُندی در حرکات طبیعی، ممانعت مخروق (پاره شده ـ نفوذ پیدا کرده) است و در حرکات قسری و جبری، ممانعت طبیعت و در حرکات ارادی، هردو می‌باشد.

از آن جمله آنکه: تقابل بین سرعت و کندی تضایف نیست، چون دو مضاف، در دووجود دو متلازم‌اند و هردو، در یکی از دو وجود، غیر متلازم‌اند، و تقابل آن‌دو، به‌واسطهٔ ثبوت و عدم هم نمی‌باشد، چون اگر آن‌دو، در زمان باهم مساوی بودند، تندرو مسافتی را طی می‌کند که کُندرو هنوز آن را طی نکرده است (پس تساوی در زمان هم نمی‌تواند باشد) و اگر در مسافت باهم تساوی داشتند، زمان کُندرو بیشتر خواهد بود، پس یکی از آن‌دو، نقصان مسافت دارد و دیگری نقصان زمان، پس یکی از آن‌دو را عدمی قرار دادن، سزاوارتر از عدمی قرار دادن دیگری نمی‌باشد، پس از تقابل بین آن‌دو، جز تضاد باقی نمی‌ماند.

از آن جمله آنکه: تقابل سرعت و کندی چون به‌واسطهٔ تضاد است و دو متضاد، شدیدتر و ضعیف را قبول می‌کنند، لازم است هریک از آن‌دو را در شدت، غایتی باشد، پس باید در این امر نظر افکند که چگونه سرعتی که از آن سریع‌تر نیست و کُندی‌ای که از آن کُندتر نیست تصوّر می‌گردد؟

گویم: قوهٔ مباشر و واسطهٔ در تحریک، ناگزیر باید متناهی باشد، پس آن را در سرعت غایتی است که از آن در نمی‌گذرد، اما غایت در کُندی هم به اعتبار قوّه‌ای که ممانع حرکت است ـ مانند ممانع قوام مخروق و یا طبیعت در مقسور (جبری) برای حرکت قسری و غیر اینها ـ پدید می‌آید.

از آن جمله آنکه: علامهٔ طوسی (خواجه نصیرالدین) در رساله‌ای که برای برخی از معاصرانش ارسال داشته، برخی از اشکال‌هایی را بیان داشته که این اشکال از آنهاست، گفته: چون وجود حرکت، بدون اینکه بر حدّ معیّنی از سرعت و کُندی باشد ممتنع و محال است، لازم می‌آید که سرعت و کُندی را در وجود حرکات شخصی ـ از آن‌روی که شخصی‌اند ـ مدخلیّتی باشد، و سرعت و کُندی جز به‌واسطهٔ زمان تحصّل ماهیّت ندارند، بنابراین زمان را در علیت حرکات شخصی مدخلیّت است، پس چگونه امکان دارد حرکت معینی را علّت وجود زمان قرار داد؟ و امکان ندارد که گفته شود: حرکت ـ از آن حیث که حرکت است ـ علّت زمان است و از آن حیث که نوعی حرکت است، به‌واسطهٔ زمان تشخص می‌یابد، مانند اینکه صورت ـ از آن حیث که صورت است ـ بر هیولا پیشی دارد و از آن حیث که نوعی صورت است، بدان تشخص می‌یابد، برای این است که حرکت ـ از آن‌روی که حرکت است ـ علّت زمان نیست، وگرنه باید تمام حرکات در علیّت آن مدخلیّت داشته باشند، بلکه آن از آن حیث که حرکتی خاص و متعین در خارج است علت زمان می‌باشد، راه‌حل این اشکال چیست؟ پایان سخن او.

گویم: ما از هیچکس پاسخ این اشکال را ندیدیم، آنچه به‌خاطر ـ به حسب آنچه که پیش از این بیان داشتیم ـ گذر می‌کند اینکه: عارض شدن زمان بر حرکت، فقط در ظرف تحلیل است، برای اینکه حرکت و زمان، دو موجودِ به یک وجوداند، پس عارض شدن زمان بر حرکتی که بدان اندازه و مقدار می‌یابد، مانند عارض شدن وجود به معروض خود نمی‌باشد، بلکه از قبیل عارض شدن ماهیت است، مانند فصل به جنس و وجود به ماهیت، و چنین عوارضی ـ چنان که دانستی ـ به اعتباری متقدم‌اند و به اعتباری متأخر، پس حرکت خاص، در خارج به زمان معین تقوم دارد، ولی زمان معیّن، عارض ماهیّت حرکت ـ از آن‌روی که حرکت در ذهن است ـ می‌باشد، پس آن (زمان) مانند علّتی است که حرکت را وجود و تعیّن می‌بخشد، و این به حسب ماهیت مانند علتِ قابل آن است، تمام اینها در ظرف تحلیل عقلی است، اما در خارج نه علتی هست و نه معلولی و نه عارضی و نه معروضی چون هردو یک چیزاند.

۷
فصلی
در تضاد حرکات

اما حرکاتی که از جهت جنس مختلف‌اند، بین آنها تضادی نمی‌باشد، پس جایز است که دگرگونی و استحاله و نمو و انتقال، در یک موضوع جمع آیند، و اگر در وقتی تعاند و ستیزی پیدا گشت، این از ماهیّات آنها نبوده بلکه به‌واسطهٔ اسباب خارجی است، اما آن (حرکاتی) که در تحت یک جنس‌اند ـ مانند سیاه و سفید شدن ـ آنها دو متضاداند، و همین‌طور نموّو پژمردگی، پس هریک از آن‌دو را در طبع، حدّ محدودی است که هردو بدان حدّ متوجه‌اند.

بدان که تضاد حرکات باید متعلق به چیزی از امور ششگانه‌ای که حرکت بدانها تعلق می‌گیرد باشد، از این‌روی گوییم: تضاد دو حرکت به‌واسطهٔ موضوع نیست، برای اینکه اضداد را گاهی حرکاتی که در نوع متفق‌اند عارض می‌شود، مانند آتش ـ در حرکتش به‌سوی بالا از روی طبع ـ و آب ـ در حرکتش به‌سوی بالا از روی فشار و جبر ـ ؛ و نیز (تضاد) به‌واسطهٔ زمان هم نمی‌باشد، چون نفس زمان تضادبردار نیست، و نیز به‌واسطهٔ مسافت هم نیست، چون «ما فیه‌الحرکه» گاهی متفق است و حرکات در آن متضاد، زیرا گذشت از سیاهی به سفیدی گاهی به‌عینه از سفیدی است به سیاهی، در حالی که حرکت به سفیدی ضدحرکت به سیاهی است، و همین‌طور تضاد آن ـ به‌واسطهٔ تضاد فاعل ـ

خلاصه آنکه اسباب متوسط ـ در این صورت ـ ضدّی ندارند، پس چگونه حرکات به‌واسطهٔ آنها تضاد پیدا می‌کنند؟ پس باقی می‌ماند که به‌واسطهٔ «ما منه‌الحرکه» و «ما الیه الحرکه» باشد، پیش از این گفته شد که آن‌دو، به‌وجهی از وجوه باهم تضاد دارند، بنابراین اگر آن‌دو ذاتاً متضاداند، حرکت متضاد است نه اینکه چگونه اتفاق افتاده، زیرا حرکت از سیاهی، اگر روی آوردن به‌سوی سفیدی نباشد، بلکه به‌سوی اشفاف (کمی یا زیادی) باشد، ضد حرکت به سیاهی نمی‌باشد، پس حرکات متضاد، حرکاتی است که اطراف آنها متقابل باشند، خواه تقابل آنها در ذاتشان باشد ـ مانند سیاهی و سفیدی ـ و یا اینکه تقابلشان با قیاس به حرکت باشد، هنگامی که به یکی از آن‌دو ـ اگر مبدأ

حرکت باشد ـ و به‌دیگری ـ اگر منتهی بدان حرکت باشد ـ عارض شده باشد، و این‌طور نیست که چیزی مانند حرکت چون متعلق به‌چیزی مانند طرف باشد و آن‌چیز در جوهر خود تضاد عارضش نشده باشد، بلکه مانند مبدئیت، بالعرض عارضش شده باشد، لازم آید که تضادِ متعلقِ بدان، تضاد بالعرض باشد.

و این به سبب جایز بودن این امر می‌باشد، یعنی این چیزی که عارضِ متعلقِ بدان ـ مانند مبدئیت ـ شده، داخل در جوهر متعلّق ـ مانند حرکت ـ می‌باشد، برای اینکه جسم گرم و سرد به‌واسطهٔ دو عارض شوندهٔ برآنها باهم متضاداند، و آن‌دو، گرم کردن و سردکردن است، و تضاد بین آن‌دو، به حقیقت و بر این صورت است، چون حرکت به‌طرف مسافت ـ از آن حیث که فقط طرف آن است ـ تعلق نمی‌گیرد، بلکه از آن حیث که آن مبدأ و منتهیٰ است تعلق می‌گیرد، برای اینکه جوهر حرکت متضمن تقدّم و تأخر می‌باشد، چون حقیقت آن مفارق (مجرد) و قصد (میانه) است، پس جوهر حرکت متضمن مبدأ و منتهیٰ می‌باشد، پس اطراف ـ از آن حیث که مبدأ و منتهیٰ است ـ حرکت بدانها تعلق می‌گیرد، پس آنها متقابل‌اند و با تقابلشان مقوِّم حرکت‌اند، اگرچه مقوّم موضوع حرکت نمی‌باشند، پس دوضد، برای حرکت ذاتی‌اند و ذاتی ـ برای دوطرف ـ نمی‌باشند.

۸

فصلی

در اینکه حرکت راست (مستقیم) تضادی با حرکت دایره‌وار ندارد و اینکه حرکات دایره‌واری که از جهت تحدّب و برآمدگی باهم اختلاف دارند تضاد بعضی از آنها با بعض دیگر به‌واسطهٔ این اختلاف نمی‌باشد

این بدان جهت است که اختلاف در حرکت راست و دایره‌وار، اختلاف در دو اَمر که بریک موضوع وارد می‌شوند نیست، بلکه موضوع استقامت و راست ـ مانند خط ـ محال است که از راست بودنش دگرگونی به دایره‌واری پیدا نماید، مگر به‌واسطهٔ فساد و تباهی آن، پس راست و دایره‌وار بودن، دوضد نمی‌باشند، تا چه رسد به حرکت راست و دایره‌وار! و حکم مراتب حرکات دایره‌واری ـ بعضی نسبت به بعض دیگر ـ هم

همین‌طور است، چون آنها بر یک موضوع، پیوسته و پشت‌سرهم وارد نمی‌شوند، با اینکه پیش از این دانستی که تضاد حرکت، به‌واسطهٔ تضاد «ما فیه‌الحرکه» نمی‌باشد، و اگر تضاد حرکت دایره‌وار با غیرخودش به‌سبب دوطرف بود، امکان داشت که برای حرکات دایره‌وار و قوس‌ها، وَتَرهای بی‌نهایتِ بالقوّه، از یک خط راست باشد، در آن صورت لازم می‌آمد که برای هر حرکتی در آنها ـ به سبب امکان ـ اضداد بی‌نهایتی برایشان باشد، ولی ضدِ واحد، واحدِ بالفعل و یا بالقوّه ـ یعنی واحدی که در نهایت دوری از آن است ـ می‌باشد، با اینکه آن قوس‌ها به‌واسطهٔ نوع باهم اختلاف دارند ـ نه به‌واسطهٔ شخص ـ .

آری! در اموری که آنها را ذاتاً تضادی نیست، هیچ مانعی وجود ندارد که تضاد از جهت دیگر و در معانی دیگری واقع گردد، چنان که توسط در اخلاق، مضاد نقص و افراط ـ یعنی هردو آنها ـ می‌باشد، در حالی که نقص و افراط، دوضدی هستند که ضدیّتشان ذاتی می‌باشد، و تضاد آن دو نسبت به وسط، تضاد بالعرض می‌باشد، یعنی برای معنی دیگر که عبارت از رذیلت در هردو، و فضیلت در وسط می‌باشد، پس رذیلت معنایی است که لازمهٔ هردو است و ضد آن که عبارت از فضیلت است لازمهٔ وسط می‌باشد، و این وسط، به اعتباری وسط است و به اعتباری دیگر طرف است و آن دوطرف، به اعتباری دوطرف است و به اعتباری دیگر، هردو در یک طرف‌اند.

گفته‌اند: بین حرکات دایره‌وار هیچ تضادی نیست، اگرچه به‌واسطهٔ شرقی و غربی بودنشان ـ به سبب نداشتن اختلاف در پایان حرکاتشان ـ اختلاف داشته باشند، و هردو حرکت ضدهم، ناگزیر باید در پایان کارشان باهم اختلاف داشته باشند، در حالی که اینجا چنین نیست، و در این سخن جای اندیشه و درنگ است.

سپس (گوییم:) دانستی که حرکت‌های راست چگونه باهم تضاد پیدا می‌کنند و نیز دانستی که بالا رونده و فرود آینده ـ از آن جهت که دو حرکت راست‌اند ـ باهم تضاد دارند؛ و آن دو را تضاد دیگری هم هست که خارج از حرکت است، و آن بالا بودن یکی از دوطرف و پایین بودن طرف دیگر است، بنابراین حرکتی که دارای ضدیت است حرکتی است که نزدیک‌ترین مسافت را از طرفِ بالفعل به‌طرف بالفعل آغاز می‌کند، و ضد آن حرکتی است که از مُنتهای آن به مبدأ آن آغاز می‌کند، نه به‌سوی چیز دیگری،

بنابراین حرکت پی‌درپیِ بُرجها، ضد حرکتِ برعکسِ پی‌درپی نیست، و حرکتِ بر یکی از دو نصف دایره، ضد حرکتی که بر نصف دیگر دایره واقع شده نمی‌باشد، چون در دایره هیچ قوسی از قوس دیگر تعیّن و تشخص ندارد، با این‌همه توجه بهر حدّ و مرزی، عین توجه از همان (حد و مرز) است، و مطلوب در آن (دایره) عین گریز از آن است.

۹
فصلی
در اینکه هر حرکت راستی (مستقیمی) منتهی به سکون خواهد شد

پیشینیان اقامهٔ دلیل کرده‌اند که بین هردو حرکت مختلف هم، سکون است، و چهار دلیل آورده‌اند:

نخست اینکه: شئی، مماسٌ به حدّی معیّن و مباین آن، جز در دو «آن» نمی‌گردد، و بین دو «آن» زمان وجود دارد، به‌واسطهٔ محال بودن پی‌درپی آمدن، و این زمان را حرکتی در آن نیست، پس در آن سکون است.

پاسخ اول به‌واسطهٔ نقض است و آن به سبب جاری کردن دلیل در هر حدّ فرض شدهٔ در مسافت، پس لازم می‌آید که در عالم اصلاً حرکت متصلی پدید نیاید.

و پاسخ دوم به‌واسطهٔ حل کردن است، چون مباینت حرکت است و هر حرکتی جز در زمان پدید نمی‌آید و زمانش را طرفی است که حرکت در آن پدید نمی‌آید و آن «آن» است، پس مباینت را طرفی است که شئی در آن مباین نیست، بلکه آن پایان زمان مماسّ است ـ اگر مماس را زمان باشد ـ و آن عین «آنِ» مماس است ـ اگر فقط در «آن» واقع شده باشد ـ و هیچ استحاله و دگرگونی در «آنی» که در طرف زمانِ مباینت پدید می‌آید نمی‌باشد، برعکس مباینت که همان مماسّ می‌باشد.

دلیل دوم اینکه: اگر اتصال بالا رونده به پایین آینده جایز باشد، از آن‌دو، یک حرکت متصل، حادث و پدید می‌آید، در آن صورت دو حرکت ضدهم، یکی می‌شود و این محال است.

چنین پاسخ داده شده که: وجود حدّ مشترک بالفعل بین دوخط، مانع از این است

که آن‌دو، یک خط باشند، به‌ویژه اگر هردو جهتشان مخالف هم باشد، مانند دوخطی که محیط به یک زاویه‌اند، بلکه شرط در وحدت اتصالی این است که حد مشترک جز بالقوه موجود نباشد، همین‌طور در دو حرکت، وحدت آن‌دو، به‌واسطهٔ حد مشترک بالفعل لازم نمی‌آید.

دلیل سوم اینکه: اگر دو حرکت باهم اتصال داشته باشند، باید نهایت بالا رفتن، بازگشتِ به آنچه زیر آن می‌باشد باشد، در این صورت گریزندهٔ از آن، از یک جهت مقصود می‌باشد.

پاسخ اینکه: این آنگاه لازم می‌آید که از اتصال دوحرکت، وحدت آن‌دو و بطلان حدّ مشترک بین بالارونده و پایین آینده لازم آمده باشد، در حالی که چنین نیست، پس آنچه که گفته‌اند لازم نمی‌آید.

دلیل چهارم هم مأخذش نزدیک به همان چیزی است که پیش از این گفته آمد که: اگر امکان آن باشد که سیاه شدن به سفید شدن استمرار داشته باشد ـ بدون آنکه بین آن‌دو زمانی واقع شده باشد ـ قوّهٔ بر سیاه شدن به‌عینه قوّهٔ بر سفید شدن است، پس سفیدی، چون آغاز در سیاه شدن می‌کند، قوّهٔ برسیه شدنش قوّهٔ بر سفید شدنش می‌باشد، لذا لازم می‌آید که سفیدی در آن، قوّهٔ بر سفید، و همین‌طور سیاهی در آن، قوّهٔ بر سیاهی باشد و این محال است، چون محال است که چیزی قوّهٔ بر خودش باشد.

پاسخ آنکه: در سفید بودنش آغاز در سیاه شدن نمی‌کند، چون سیاه شدن از طبیعت سیاهی گرفته می‌شود و این با سفیدی پدید نمی‌آید، بلکه پس از سفیدی پدید می‌آید؛ و نیز از سخن آنکه گفته: قوّهٔ بر سیاه شدن به‌عینه قوّهٔ بر سفید شدن است، لازم نمی‌آید که در سفیدی قوّهٔ بر سفید ـ اگرچه دور باشد ـ نباشد، و اگر پذیرفتیم که آن در حالی که سفید است آغاز در سیاه شدن می‌کند، به‌طوری که در آن با سفیدیِ حاصل، سفیدی دیگری باشد، بالقوّه منتظر وجود است.

اینها دلایلی است که از پیشینیان به ما رسیده و تمامیشان سست و ضعیف است؛ و دلیل برهانی که ابن‌سینا در اثبات این مطلب بر آن تکیه دارد این‌که: میل (رغبت) عبارت است از علّت قریب برای تحرک جسم از حدّی به حدّی ـ در مسافت ـ و حرکت‌دهندهٔ جسم به‌حدّ و مرزی، ناگزیر با آن جسم همراه است، پس موصل و

رساننده‌اش به این حدّ، وجودش ـ هنگام وجود وصول ـ لازم می‌آید، بنابراین میلی که متحرک را به‌حدّی از حدود مسافت به حرکت در می‌آورد، ناگزیر از وجودش در «آنِ ـ لحظه» وصول می‌باشد، و در این هیچ امتناعی نیست، چون میل، مانند حرکت، وجودش به ضرورت «آنی ـ لحظه‌ای» نمی‌باشد.

سپس اگر جسم از آن حدّ بازگردد، این بازگشت، میل دیگری است که آن برای بازگشت، علّت قریب است، برای اینکه یک میل، علّت رسیدن به‌حدّ معینی و علّت دورشدن از آن نمی‌باشد؛ و حدوث میل در «آن» است و «آنِ» حدوثِ میلِ دوّم، آن «آنی» که میل را بالفعل موصل و رساننده گردانیده نمی‌باشد، به‌واسطه ممتنع بودن این امر که در یک جسم، در یک «آن» دو میل ـ به دوجهت مختلف ـ حصول پیدا کند، در این صورت حدوث میل دوم در غیر «آنی» است که در آن میل اوّل بالفعل موصل و رساننده گردیده و بین آن‌دو زمانی هست که جسم در آن ساکن است و این همان مطلوب است.

گویم: تمام این مقدمات درست است ولی لازم است که مقصود از مفارقت ـ آنجا که گفته: یک میل، علّت رسیدن به حدّ معیّنی و علّتِ دور شدن از آن نمی‌باشد ـ مفارقت رجوعی باشد یا انعطافی، تا به‌سبب رسیدن‌های به حدود مسافت و دورشدن‌های از آن، برهان نقض نگردد، برای اینکه برهان اختصاص به حرکاتی گوناگون دارد که نیازمند به میل‌های گوناگون‌اند، و شکی در امتناع اجتماع دومیل مختلف در یک «آن» ـ برای یک موضوع ـ نمی‌باشد.

و ازجمله اعتراضاتی که خطیب رازی کرده اینکه: این با حرکات «کمّی» و «کیفی» درست در نمی‌آید، برای اینکه آن حرکات از میل ـ که مبدأ و اَصل این برهان است ـ بی‌نیازند.

گویم: این مانند مؤاخذه و اشکال گرفتن بر لفظ است، برای اینکه اگر ما لفظ میل را تبدیل به آنچه که در روند آن است بکنیم، یعنی در اینکه سبب نزدیک و قریب است، ناگزیر از اختلاف آن در مقام اختلاف «مسبَّبٌ عنه» می‌باشد، و مرد اهل علم چگونه خودش را راضی به این مؤاخذه می‌کند؟

از آن جمله اینکه: اگر کُره‌ای را سوار بر چرخ چاه گردنده‌ای فرض کردیم که فوق آن

سطح همواری فرض شده باشد به‌گونه‌ای که در مقام بالا آمدن برخورد با آن (کره) کند، تماس آن بسیط در هر گردشی، یک «آن» است که در آن گردش نه پیش از آن بوده و نه بعد از آن هست.

از آن اشکال (خطیب رازی) پاسخی سُست داده که ما سخن را با نقل آن و سپس سرگرم شدن به پاسخ سخن‌های سست او به درازا نمی‌کشانیم؛ لذا گویم: به‌زودی پاسخ اشکال از شبههٔ چرخ چاه را ـ به آنچه که به‌زودی در دفع شبههٔ دانهٔ انداخته شده خواهد آمد ـ خواهی دانست.

سپس گوید: مُنکران این سکون قوی‌ترین دلیلشان این است که: اگر سنگ بین حرکت بالا رفتن و پایین آمدن خودش بایستد، شکی نیست که طبیعتش هنگام بالا رفتن باقی است، پس قوّهٔ قاسر و جبار اگر از طبیعت قوی‌تر است، در این صورت حرکت به مافوقش باقی است، و اگر از آن ضعیف‌تر است، حرکت بالا رفتنی ندارد بلکه حرکت، پایین آمدنی است، و اگر هردو برابر و مساوی باشند، سنگ ساکن است.

گوییم: این مقدار از قوّهٔ غریب (بعید و دور) لازم است که به ذات خود معدوم نباشد، وگرنه پدید نمی‌آید، پس عدمش را سببی است، و اگر سببش برخورد هوای مخروق باشد که برای میل غریب سبب ضعیف‌کننده قرار داده شده، این درحال حرکت است نه در حال سکون، پس لازم می‌آید که این مقدار از میل غریب معدوم نگردد؛ پس لازم می‌آید که سنگ باز نگردد ـ مگر به سبب دفع دافعی ـ و اگر ساکن باقی ماند، این سکون طبیعی نیست، چون طبیعت، از فعل طبیعی خودش معوّق و بازمانده است، بلکه (این سکون) قسری و جبری است، پس حاصل آن باز می‌گردد به اینکه قاسر و جبّار، جسم را قوّهٔ غریبی می‌بخشد که در برخی از مکانها ساکنش می‌سازد، و این همان چیزی است که ابن‌سینا سبب برای سکونِ در زمانِ دوم قرارش داده.

این از دو وجه باطل است: یکی اینکه قاسر اگر قوّهٔ غریب را می‌بخشد و قوّهٔ سکون دهنده را نمی‌بخشد، سکون لازم نمی‌آید، و اگر می‌بخشد، پس دو ضد متلازم هم‌اند و این محال است.

وجه دوم اینکه: این قوّه در آغاز آنچه که قاسر می‌بخشد سکون‌دهنده نیست و

سپس سکون‌دهنده می‌گردد، پس عدم سکون دهندگیش یا به‌واسطهٔ وجود مانعی است که همان طبیعت می‌باشد، پس در هنگام مغلوبیّتش مانع نمی‌باشد؛ و یا اینکه در مقام برابری آن‌دو باهم می‌باشد، در این صورت چه نیازی به قوّهٔ سکون‌دهنده می‌باشد؟ پس لازم است که این تساوی و برابری باقی بماند و (قوّه) غریب مغلوب نگردد، بدین‌ترتیب سنگ انداخته شده باز نمی‌گردد.

شگفت اینکه ابن‌سینا درباب «خلأ» بیان داشته که اگر برخوردهای هوای مخروق با قوّهٔ قسری و جبری نبود، سنگ انداخته شده به سطح فلک می‌رسد، و اینجاست که بیان داشته: قاسر، قوّهٔ سکون‌دهنده را در برخی از مکانها می‌بخشد، و جمع بین این‌دو مشکل است.

گویم: فاعل این سکون همان طبیعت است، ولی به‌شرط ضعف قاسر، و علّت ضعف وی، وجود طبیعت است با مهیا ساختن برخورد هوای مخروق که پیش از «آنِ» رسیدن به مکان سکون پدید آمده است [1]، آیا نمی‌نگری که ضعف قوّهٔ قسری، به سبب برخورد باهوا، به‌گونهٔ تزاید فزونی می‌گیرد؟ و سبب تزاید فزونی همان چیزی است که از مهیا ساختن بیان داشتیم، حال در سبب سکون هم این‌چنین است، و این معنی سخن ابن‌سیناست که: قاسر، قوّهٔ سکون‌دهنده را در برخی از مکانها می‌بخشد، یعنی قوّه‌ای که هنگام استیلایش بر طبیعت، محرک به‌سوی بالاست، هنگام برابری و تساویش با طبیعت، از اسباب سکون می‌گردد تا جائی که قوّهٔ اصلی برآن غالب می‌شود و حرکت را به‌سوی پایین انجام می‌دهد.

خطیب رازی در پاسخ این گفته: این سکون حصولش واجب است، برای اینکه جسم در پایان حرکتش چون اتصافش به حرکت ممتنع است، این سکون ضروری می‌باشد، پس درخواست علّت نمی‌شود، چنان که دیگر لوازم هم درخواست علّت ندارند، بنابراین ما را بقای سنگ در بالا لازم نمی‌آید، چون وقتی این ضرورت زایل گشت، طبیعت محرک بازمی‌گردد، پایان سخن او؛ این سخن از چندین وجه رکیک و سست است:

۱. این بدان جهت است که طبیعت، قسر را مقاومت می‌کند، چنان‌که در زندگان، بیماری را مقاومت می‌کند و به‌سوی استکمال و ترتب آثار ــ بر مجرای طبیعی ــ توجه دارد. «سبزواری»

نخست آنکه: سکون از عدمهایی است که حصولش نیازمند به علّت است، زیرا سکون از یکی از دو امر خالی نیست، یا وجودی است، چنانکه این نزد آن‌کس که قرارش می‌دهد عبارت است از زمانی در مکان و یا «کم» و یا «کیف» و یا غیر اینها بودن؛ و یا اینکه لازمِ آن امرِ وجودی است، پس آن را ناگزیر علّتِ وجودی می‌باشد و عدم علّت حرکت، در آن کافی نیست.

دوم آنکه گفته: وقتی که این ضرورت زایل گشت، طبیعت بازگشت می‌کند، این هیچ معنایی ندارد، چون امری که حصولش ضروری و واجب است چگونه بدون علّت زایل می‌گردد؟

سوم آنکه: لوازم ماهیت آن‌گونه نیست که وی پنداشته، چون آنها معلول ماهیت‌اند، به شرط نوعی وجود که خواه خارجی باشد و خواه ذهنی ـ البته نزد برخی ـ و معلول ماهیّت است از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ نزد برخی دیگر ـ و نزد برخی دیگر به‌واسطهٔ علّت ماهیت است؛ و حقیقت ـ نزد ما ـ آنکه: آنها معلول بالعرض‌اند، و بنابر هر تقدیری آنکه: حصولشان از حصول علّت ماهیت جُدا نیست.

و از اشکالاتی که گرفته اینکه: سکونِ زمانی قابل انقسام به انقسام زمان خودش می‌باشد، پس هر مقداری از سکون که بین دو حرکت فرض شود، بسنده کردن بر کمتر از آن بین آن‌دو، امکان‌پذیر است، پس سبب تعیین برای زمان آن چیست؟

پاسخ آنکه: حال جسم به‌واسطهٔ اختلاف بزرگی و کوچکی و لطافت و غلظت و سنگینی و سبکی و غیراینها اختلاف پیدا می‌کند، پس اسباب بودن آنها برای مقدارهای سکون جایز می‌باشد.

ازجمله دلایلی که نفی‌کنندگان سکون بدان چنگ زده‌اند اینکه: سنگ بزرگ فرود آینده در گذرگاهش اگر دانهٔ پرتاب شوندهٔ به بالا عارضش گردد به‌طوری که با آن مماس شود، اگر دانه هنگام تماس ساکن شد، لازم می‌آید که کوهی بزرگ هم که درحال فرود آمدن است با برخورد دانهٔ پرتاب شوندهٔ به بالا ساکن گردد.

پاسخ آن در مشهور چنین است که: دانهٔ خردل بابرخورد با بادِ کوه بازگشته و پیش از برخورد با کوه ساکن می‌گردد، و چون این اشکال برآنان وارد شده که ما مشاهده می‌کنیم برخورد، حال بالا رفتن است نه بازگشتن، چنان که در تیر پرتاب شوندهٔ به‌سوی

بالا و بلکه در حرکت دست به‌سوی بالا ـ هنگام فرود آمدن سنگ سنگین ـ می‌باشد، اینکه گفته‌اند: ایستادن کوه مستبعد است، محال نیست.

خطیب رازی گوید: این اگرچه بعید است، ولی ممکن می‌باشد و برهان بر آن اقامه شده، پس التزام بدان واجب است.

گویم: کدام برهانی چنین اقتضایی دارد، برای اینکه برهان گاهی اقتضای سکون بین حرکتی و حرکتی دیگر را که حقیقی است نه مجازی دارد، برای اینکه حرکت بالعرض ـ مانند حرکت نشینندهٔ در کشتی ـ سکون بالذات است، پس حرکت اولی منتهی به سکون شده و هیچ محال بودنی در اینکه جسم در بعضی از (اجزای) زمان ساکن است نمی‌باشد، این به‌واسطهٔ راندن آن است به‌چیزی که با آن ـ بالعرض ـ حرکت می‌کند، اگرچه به‌سوی حرکت طبیعیش باشد.

۱۰
فصلی
در انقسام حرکت به‌واسطهٔ انقسام فاعل آن

چون در «فیماهی» ـ مانند احوال حرکت ـ سخن گفتیم، اکنون در «فیماهی» ـ مانند انواع آن ـ سخن می‌گوییم، اما حرکت بالذات: تقسیم به طبیعی و ارادی و قسری می‌گردد، اما مطلق حرکت چهار قسم است: سه قسم گفته شده و حرکتی که بالعرض است، اگرچه عرضیّت از اقسام سه‌گانه خارج نشده است.

پس گوییم: هرچه که توصیف به حرکت می‌شود، یا این است که حرکت در آن موجود است و یا اینکه موجود نیست بلکه در آنچه که با آن جفت است می‌باشد، بنابراین حرکت دوّمی را حرکت بالعرض نامند؛ و اوّلی سبب حرکتش یا این است که در آن موجود است و یا خارج از آن می‌باشد، اگر خارج باشد، حرکت قسری است، و آنکه خارج نیست، یا این است که دارای شعور می‌باشد ـ این حرکت نفسانی است ـ وگرنه طبیعی می‌باشد.

گاهی کار بر آنان در برخی از حرکات مشکل می‌شود که از کدام‌یک از این اقسام می‌باشد، به‌ویژه نبض؛ مردمان در حرکت نبض اختلاف‌نظر دارند که آیا طبیعی است و

یا اینکه ارادی می‌باشد، و بنابر هر دو تقدیر، حرکت «اَینی» و یا «وضعی» و یا «کمی» می‌باشد، و هریک از دسته‌ها را دلایلی است که در کتاب پزشکی آمده، به‌ویژه در شرح‌های کلیات برای کتاب قانون.

بعضی از علما گفته‌اند: حرکت نَفَس به اعتباری ارادی است و به اعتباری دیگر طبیعی، و آن تعلّق به اراده، از حیث وقوع هر نَفَسی در یک زمان دارد که نَفَس کشنده را این توانمندی هست که آن را بر آن (زمان) ـ به حسب اراده‌اش ـ پیش و یا پس افکند، ولی آن (حرکت) به اراده ـ از حیث احتیاج ضروری بدان ـ تعلق نمی‌گیرد، و این معنی آن‌چیزی است که صاحب کتاب قانون (در طب) گفته که: حرکت، تنفس ارادی است و امکان آن را دارد که از مجرای طبیعی خودش تغییر پیدا کند؛ و اعتراض بر آن سخن این است که: خُفته را هیچ اراده‌ای نیست، پس لازم می‌آید که تنفس نکند؛ سخن ارزشمندی نیست، چون خُفته حرکات ارادی انجام می‌دهد که آگاهی ندارد که آنها ارادی می‌باشد و متذکر به شعور و آگاهی هم نیست.

اما حرکت نمو، روشن است که طبیعی می‌باشد، برای اینکه طبیعت نامی و رُشدکننده اقتضای زیادی در افطار را ـ هنگام ورود غذا و نفوذش در آنچه که بین اجزاء است ـ دارد؛ و همین‌طور (حرکت) نبض ـ در نزد محققان ـ چون آن به حسب قصد و اراده و به حسب قاسر و جبّار از خارج نمی‌باشد، بلکه به سبب آن چیزی است که در قلب، از قوّهٔ حیوانی می‌باشد، و تمایل همگان (از صاحبان فن) به این است که آن مکانی می‌باشد، و گفته‌اند: بلکه وضعی است، و بازگفته شده بلکه کمّی است.

اگر گفته شود: حرکت طبیعی جز به یک‌سوی، و بلکه جز بالا رونده و یا پایین آینده ـ آن‌گونه که بدان تصریح کرده‌اند ـ نمی‌باشد.

گوییم: آن (حرکت) در بسایط عنصری چنین است، اما در غیرآن ـ مانند طبیعت نباتی و حیوانی ـ حرکات به جهات و غایات مختلف انجام می‌گیرد، و طبیعت قلب و رگها شأنشان ایجاد کردن حرکت است در آنها ـ از مرکز به محیط و اطراف ـ و آن عبارت از انبساط است و دیگری که از محیط به مرکز است عبارت از انقباض می‌باشد، ولی هدف از انبساط، تحصیل محیط نیست تا وقوف و ایستادن لازم آید و مراد از انقباض تحصیل مرکز نمی‌باشد، بلکه دفع هوای فاسد شده (دود و گاز کربنیک) است

از مزاجش، و نیاز به این‌دو، پی‌درپی و لحظه به لحظه است که آثار متضاد از یک قوّه را در پی دارد.

گویم: شایسته بود که اقسام حرکت پنج قسم می‌شد، چون اینجا قسم دیگری از حرکت هست که سزاوار است حرکت تسخیری نامیده شود، و آن حرکتی است که مبدأ و کانون آن نفس است به‌واسطهٔ استخدام در آوردن طبیعت ـ استخدام بالذات نه به قصد زائد ـ و به واسطهٔ اضافه شدن این قسم، یا آن است که طبیعت دو قسم قرار می‌گیرد، یعنی یا به‌واسطهٔ استخدام و یا به ذات خودش، و یا این است که نفسانی دوقسم قرار می‌گیرد، قسمی که به‌واسطهٔ ارادهٔ زائد می‌باشد و یا به‌واسطهٔ استخدام درآوردن طبیعت، و آنچه که به طبیعت فلک ـ از حرکت دایره‌وار و گردشی ـ نسبت داده می‌شود از این قسم است، چون به‌واسطهٔ استخدام درآوردن نفس مر آن (طبیعت) راست.

از حکمای پیشین چنین نقل شده که فلک دارای طبیعت پنجمی است، و چون حکمای متأخر به مقصود و مراد آنان نرسیده‌اند، در تأویل سخن آنان دو وجه بیان داشته‌اند:

یکی اینکه: حرکات افلاک اگرچه طبیعی نیست، ولی مخالف اقتضای طبیعت دیگری برای آن اجسام نمی‌باشد، برای اینکه مبدأ آنها امر غریب و دور از جسم نیست، پس گویی که مانند طبیعت است.

دوم اینکه: هر قوّه‌ای به واسطهٔ میل ـ آن‌گونه که دانستی ـ حرکت می‌کند، پس محرک حرکت نخستین پیوسته در آن جسم، میلی را پس از میل دیگر پدید می‌آورد، و آن میل امتناع از آن ندارد که طبیعت نامیده شود، چون نه نفس است و نه اراده و نه امری که از خارج حصول پیدا کرده باشد، و امکان آن را ندارد که به غیرآن جهت حرکت کند و یا حرکت نکند؛ و نیز ضد اقتضای طبیعت آن جسم هم نمی‌باشد، پس اگر این طبیعت نامیده شد [۱]، تو را رسد که گویی: فلک به‌واسطهٔ طبیعت حرکت می‌کند؛ و بنابراین است که بطلمیوس گوید: صاحب اختیار وقتی برتر را طلبید و لازم آن شد، بین آن و بین طبیعی فرقی نمی‌باشد.

۱. یعنی این یکی از اطلاقات طبیعت است، چنان که گذشت دارای معانی است. «سبزواری»

گویم: حرکات افلاک ـ چنان که بدانها اشاره کردیم ـ طبیعی هستند و دارای طبایع متجدد که مباشر و واسطهٔ حرکات دایره‌وار می‌باشند، و طبایعشان مباین نفوس و عقول آنها نیست، و محل تحقیق و سخن گفتن در این امر در اینجا نمی‌باشد.

۱۱
فصلی
در اینکه مطلوب به‌واسطهٔ حرکت طبیعی چیست؟

هر حالت طبیعی امکان زایل شدنش یا به‌واسطهٔ قسر و زور است و یا اینکه (آن حالت طبیعی) وقتی برای طبیعت بالقوّه و وقت دیگر بالفعل بوده است، پس برای طبیعت، حرکت به‌سوی آن (حالت) امکان‌پذیر است، لذا هنگام زایل شدن قاسر، طبیعت به‌حال خودش بازمی‌گردد، و همین‌طور هنگام خروجش از قوّه بفعل، کمالات آن برایش حصول پیدا می‌کند، ولی در حرکت «اَینی» اِشکال است و آن اینکه: سنگین‌ها پس از بالا رفتنشان وقتی که به پایین بازگشتند، آیا طالب نفس مرکز می‌باشند؟ و همین‌طور سبک‌ها، آیا طالب سطح فلک‌اند؟ این ممتنع و محال است، برای اینکه زمین، امکان آن را ندارد که به کلیت خود به مرکز برسد، و همین‌طور آتش هم ـ جز به سطح آن که مماس مقعّر و فرورفتگی فلک است ـ چنین امکانی را ندارد، و مطلوب طبیعی جایز نیست که امری ممتنع و محال باشد، و نیز اگر آب فرود آینده عین مرکز را طلبیده بود دور نمی‌شد، و همین‌طور هوا، اگر محیط را طلبیده بود از آتش پایین‌تر نبود.

گفته نمی‌شود: دوچیز سبک هردو طالب محیط اند، ولی آتش (بر هوا) غالب است و پیشی دارد.

(چون گوییم:) این مستلزم آن است که ما وقتی دست‌هایمان را بر هوا گذاردیم، احساس دفع شدن آن را به‌طرف بالا می‌کنیم، همین‌طور اگر آن (هوا) را در ظرفی زیرِ آب حبس کنیم؛ و جایز نیست که مطلوب هریک از آن‌دو، مطلقا مکان باشد و این روشن است، و نه اینکه بعضی از مطلق باشد، چون اختلافی در نفس مکانها نیست، و نیز جایز نیست که مطلوب، قُرب از کلیّت باشد، وگرنه باید سنگی که از سرچاه

فرستاده می‌شود، لازم باشد که به کنارهٔ چاه بچسبد.

گوییم: چون این احتمالات باطل شد، حقیقت آن است که گفته شود: مطلوب طبیعت همان حیّز و مکان است، ولی نه مطلقا، بلکه با شرط ترتیب، برای اینکه ملایم آب آن است که حیّز و مکانش بالای خاک و زیر هوا باشد، این برای مناسبت سردی و تعادل در قوام ـ برای خاک و زمین ـ و مناسبت رطوبت و روانی است ـ برای هوا ـ و همین‌طور قیاس باقی مکانها و اَحیاز که اگر اَحیاز طبیعی آنها بر این ترتیب نباشد، با مجاورت اضداد فاسد و تباه می‌شوند، برای اینکه نفس جهات، جز به‌واسطهٔ حصول این معنی در آنها مطلوب نمی‌باشند، پس تعادل، متوجه به طلب این غایت، و گریز از آنچه که مقابل آنهاست می‌باشد، و دلیل بر آنچه بیان داشتیم اینکه: مکان گاهی طبیعی است و ترتیب غیرطبیعی می‌باشد، مانند هوای محصور در آجری که در هوا بالا انداخته می‌شود، به‌گونه‌ای که آب را از زیر آن به‌خود می‌کشد، یعنی به‌واسطهٔ شدت گریز هوا از محیط دور، در این حال آب، نیابت از آن (هوا) پیدا کرده و در سوراخهای ریز آجر ـ به‌واسطهٔ ضرورت عدم خلأ ـ بالا می‌رود.

اگر گفته شود: آیا حرکت به سبب گریز از غیرطبیعی است و یا طلب برای طبیعی؟

گوییم: امکان قول به جمیع آنها هست، چون هیچ معانده و ستیزی بین آن‌دو نیست، و گریز تنها جایز نمی‌باشد، وگرنه حرکت به‌هر طرفی که واقع می‌شد، اتفاق و هم‌آهنگی داشت، برای اینکه در آن صورت هیچ اولویتی وجود نداشت و این قطعاً باطل است.

۱۲
فصلی
در اینکه مبادی حرکات مختلف امکان دارد که در یک جسم جمع آیند و یا اینکه امکان ندارد؟

اما در جسم ابداعی ـ پس از حرکت ذاتی ـ امکان‌پذیر نیست ـ مگر مبدأ حرکت گردشی وضعی و کیفی نفسانی ـ چون در آن، حرکت «اَینی» و «کمی» مانند نمو و پژمردگی و رقیق و غلیظ و دیگر دگرگونی‌ها و استحالات ـ مانند گرم شدن و سردشدن

و رنگ به رنگ شدن و غذا خوردن و روح پیدا کردن و غیراینها ـ به‌واسطهٔ دور بودنش از این کیفیات ـ همچنان که به زودی خواهی دانست ـ محال است، پس مبدأ این امور در آن (جسم ابداعی) می‌باشد وگرنه تعطیل در طبیعت لازم می‌آید و این محال می‌باشد.

اما اجسام کائن (فاسد) به‌ویژه مرکبات، اجتماع بعضی از اینها با بعض دیگر و حرکات در آنها امکان‌پذیر است، پس جایز است که در یکی از آنها مبدأ حرکات مختلف پدید آید، ولی جایز نیست که در یک جسم، مبدأ حرکت مستقیم و مبدأ حرکت دایره‌وار باهم جمع آیند، وگرنه باید وقتی که از مکانش خارج گشت و در طبعش مبدأ آن‌دو بود، با حرکت استقامت و راست، به‌سوی مطلوب متحرک باشد و (در همان حال) نیز با حرکت دایره‌وار «بالطبع» از آن بازگردد و این محال است؛ مگر آنکه گفته شود: میل حرکت دایره‌وار هنگام بودنش در مکان طبیعی خودش برای آن پدید می‌آید، ولی در آن حال، غریزی و جبلّی آن نمی‌باشد، و نیز استناد دادن حرکت دایره‌وار و گردشی را به نفس امکان ندارد، چون نفس در نزد ما، جز به توسط طبیعت تصرّف نمی‌کند، و نیز بدان‌جهت که ثابت شده: حرکت خارجی را جسم نمی‌پذیرد، مگر آنکه آن را به حسب طبعش میلی ذاتی برایش باشد.

گفته نمی‌شود: آیا چنین نیست که طبیعت ـ اگر جسم در غیر حیّز و مکانش باشد و سکون هم اگر در آن باشد ـ اقتضای حرکت دارد؟ همین‌طور جایز است که اقتضای میل مستقیم و راست در جسم ـ اگر در حیزش نباشد و دایره‌وار اگر در آن باشد ـ داشته باشد.

چون گوییم: اقتضای طبیعت در آنجا برای یک‌چیز که آن سکونِ در آن چیز است می‌باشد، ولی گاهی موقوف بر حرکت می‌باشد؛ خلاصه آن که: سکون دادن در آن موقوف بر حصول در آن است و موقوف بر میل حرکت دایره‌وار نیست، برای اینکه اجزای مکان متشابه و همانند هم‌اند.

۱۳
فصلی
در تحقیق مبدأ حرکت قسری

درست‌ترین نظریات در این امر آنکه: آن (مبدأ) همان طبیعت است در مقسور (به زور واداشته شده) به سبب تغییر آن که به‌واسطهٔ فعل قاسر (جبار) و مهیا ساختنش برای

آن حاصل شده است، اما آنچه که ظاهر سخن ابن‌سینا بر آن دلالت دارد که: مبدأ عبارت از میلی است که از محرک خارجی مستفاد است؛ در این نظر است، یعنی نفس مدافعه، در حرکت قسری کافی نیست، اما آن‌چیزی که از قاسر حصول پیدا می‌کند باقی نمی‌ماند، اما آن‌چیزی که خرده‌خرده از طبیعت حصول پیدا می‌کند، بازگشت به این (مطلب) دارد که مبدأ همان طبیعت است، پس طبیعت در دادن میل‌های قسری غیرملایم، مانند طبیعت است در دادن میل‌های طبیعی ملایم، و این مانند بیماری و گرمی غریزی است که آن را طبیعت بیمار ـ به‌واسطهٔ بیرون رفتنش از مجرای اصلی خود ـ می‌دهد تا آنکه به حال سلامتی بازگردیده و آنچه را که ملایم آن است ببخشد، و مانند شکل دندانه (کنگره) که طبیعت زمین ـ به‌واسطهٔ بیرون رفتنش به سبب قسر از آنچه از حرکت دایره‌واری اقتضا دارد ـ بدان می‌بخشد، جز آنکه به‌واسطهٔ وجود خشکی و یبوست، طبیعتی که شأنش مطلقا حفظ شکل است، بازگشت بدان نمی‌کند؛ پس منافاتی، چنان که در جای خودش بیان شده ـ نمی‌باشد، از این‌روی ابن‌سینا گفته: اگر برخوردهای هوای مخروق که میل را ضعف و سستی می‌بخشد، نبود، پرتاب شده، جز پس از برخورد با سطح فلک باز نمی‌گشت.

گویم: در سخن او اشکال است و آن اینکه: برخوردهای هوای مخروق چرا میل طبیعی را ضعیف و سست نمی‌کند تا رهایش سازد و در پایان اشتداد پیدا نکند، ولی میل قسری را ضعیف می‌سازد؟

امکان دارد که گفته شود: برخوردها با خارج شدن از حیّز و مکان طبیعی این فعل را انجام می‌دهند، و ازدیاد در خروج ـ خرده‌خرده ـ موجب ازدیاد در ضعف و سستی نمی‌گردد تا آنکه قوه، به کلّی نابود شده و قوّهٔ اصلی پدید آید.

ولی تحقیق این مقام و کشف آن جز با بازگشت به برخی از اصول مشرقی (الهامی) ما تمامی نمی‌پذیرد و آن اینکه: صورت مقسور در جوهر و ذات خود، تحوّل و دگرگونی به صورتی که غیر از صورت خودش بود می‌نماید، مثلاً آهن گداخته، در آن، صورت گرم‌کنندهٔ آتشی با صورت آهنی آن مجتمع است، و سنگ پرتاب شدهٔ به‌سوی بالا، در آن، صورتی که موجب سبکی است، با صورت سنگی آن جمع آمده است، و جایز است که در یک وجود صوری، بسیاری از معانی ذاتی که

در موجودات متباین پراکنده و متفرق‌اند جمع آید.

و به این اصل، آنچه که گفته‌اند: قوّهٔ حرکت‌دهندهٔ به‌سوی بالا، صورت آتش است، و اگر این صورت در سنگ پدید آید، عرض در جوهر است [۱]، در حالی که جوهر می‌باشد، دفع می‌گردد، و نظریاتی که علّت این حرکت را ممکن می‌دانند چهاراند، چون این علّت یا موجود در مقسور است و یا اینکه خارج از آن است، بنابر اوّلی، یا این است که پایان حرکت باقی است و یا اینکه باقی نیست، اگر باقی نیست، این قائل بودن به تولید است، یعنی هر حرکتی یک حرکت دیگری را تولید می‌کند، و اگر باقی است، این همان چیزی است که گفته می‌شود: قاسر، به جسم قوّه‌ای را می‌بخشد که بدان حرکت می‌کند.

اما بخش دوم از تقسیم اول: علّت، ناگزیر جسم است، یا به‌گونهٔ جذب و یا به شکل دفع، دومی قول کسی است که می‌گوید: هوای متقدّم به عقب برگشته و با نیرو پرتاب کننده را دفع می‌کند؛ و اوّلی قول کسی است که می‌گوید: قاسر، هوا و پرتاب کننده هردو ـ را دفع می‌کند، ولی هوا لطیف‌تر است و سریع‌تر دفع می‌کند، لذا با آن، جسمی که در آن وضع شده جذب می‌گردد.

دو نظریهٔ آخری باطل است، برای اینکه جذب و دفع اگر تا پایان حرکت باقی نمانند، حرکت، به علّتی غیرآن دو نیازمند است و سخن در آن (علّت) باز می‌گردد، و اگر هردو باقی بمانند، سخن در نیاز آن‌دو به علت است.

اما نظریهٔ تولید نیز باطل است، چون وجود معلول هنگام عدم علّتش، و تأثیر علّت هنگام نبودن و فقدان آن لازم می‌آید، و چون این آراء سست و سخیف باطل گشت، یکی باقی‌می‌ماند که درست است، ولی تحقیق آن نیاز به ژرفانگری دارد.

اما اقسام حرکات قسری: گاهی در «اَین» است و یا اینکه به کلی بیرون از طبع است، مانند سنگ پرتاب شوندهٔ به‌سوی بالا، و یا اینکه به کلی (بیرون از طبع) نیست، مانند کشیدن سنگ بر روی زمین.

اما «حمل»: به عرضی بودن شبیه‌تر است.

۱. چون ماده در تحقق و تنوع از صورت سنگی بی‌نیاز گردیده، پس صورت سبکی در محلی که از آن بی‌نیاز است فرود آمده، و هر فرود آمده در محلی که از آن بی‌نیاز است عرض می‌باشد. «سبزواری»

اما «وضعی»: تدویر قسریِ مرکب از جذب و دفع است، و گاهی به سبب تعارض دو حرکت می‌باشد، چنان که در سکهٔ گداخته شده است، یعنی پس از بالا بردن جزء مستقل، به‌واسطهٔ پایین آوردن و بالا بردن آن ـ بعد از بالا رفتنش به طبع خود ـ هنگام مقارنه و جفت شدن با مستقر که عارض آن شده اشتداد پیدا می‌کند، چون وقتی این میل پدید آمد اقتضاکنندهٔ گرم کردن مقاومت و پایداری ورزیده و تمایل به پایین پیدا کرده و از مستقر عارض خود، از بالا بردن ـ مانند آنچه که عارضش شده ـ دور می‌گردد، در این حال حرکت دوری ـ نه به‌گونهٔ مستقر ـ بلکه مابین بالا رفتن و مستقر پدید می‌آید.

اما غلطانیدن: بسا که از دوسبب خارجی حادث شود و بسا ممکن است که از میل طبیعی ـ با دفع و یا جذب ـ باشد، مانند گویی که از بالای کوه غلط می‌خورد.

اما «کمی»: در افزونی است، مانند آماس‌ها و مانند حُبابها در درون شیشهٔ آب ـ چون تکان شدید داده شود ـ و در نقصان و کمی، مانند لاغری که به سبب بیماری می‌باشد، نه آن لاغری که سببش پیری است، چون آن با قیاس به طبیعت کُل، حرکت طبیعی است و با قیاس به طبیعت بدنِ جزئی، قسری می‌باشد.

اما «کیفی»: در امور حسی مانند آب است وقتی که گرم می‌شود، و درحال و ملکه مانند بیماری‌هاست و در دیگر امور نفسانی مانند زیاد شدن کفر و نادانی‌ها و شدت یافتن بُخل و کسب دیگر رذایل و پستی‌ها به‌تدریج، چون آنها بیرون از اقتضاء طبیعت فطرت انسانی‌اند.

اما اکوان (کون): نزد ما به‌واسطهٔ حرکت جوهری است و آن گاهی طبیعی و گاهی قسری است، طبیعیِ آن مانند حصول جنین از نطفه و گیاه از دانه، و قسری آن مانند پدید آوردن آتش است به‌واسطهٔ آتش زنه، و مانند افعال کیمیاگران از طلا کردن مس و نقره کردن قلع (روی)؛ و فساد: نیز گاهی طبیعی است، مانند مرگ پیرشدن حیوان و خشک شدن درختان به‌واسطه گذشت زمانها؛ و گاهی هم قسری است، مانند مرگ به‌واسطهٔ کشته شدن و یا زهر و یا غیراینها، و مانند بریدن درخت.

۱۴

فصلی

در اینکه در هر جسمی باید مبدأ میل مستقیم و یا دایره‌وار باشد

هر جسمی ـ از آن‌روی که جسم است ـ شأنش آن است که از مکانی به مکانی و یا از وضعی به وضعی دیگر حرکت نماید، و این خالی از آن نیست که یا در آن مبدئی برای این حرکت است، این همان است (که مراد ماست) و اگر در آن مبدئی نباشد، قبولش برای حرکت از مبدأ خارج، لازم است که آسان‌تر باشد، برای اینکه هر جسمی که میلش به جانبی شدیدتر باشد، حرکت دادن آن از آن جانب سخت‌تر است، به ضرورت اینکه شئی با مانع، مانند بدون مانع نمی‌باشد؛ پس اگر ما جسمی را که در آن اصلاً مبدأ میلی نیست مقدّر کنیم، قبولش با میل خارج، ناگزیر باید درنهایت سهولت باشد؛ بنابراین از آنچه بیان داشتیم لازم می‌آید جسمی که مبدأ میلی در طبیعت و نهاد آن نیست، وجودش محال است، وگرنه لازم می‌آمد که یک‌باره از مکانی به مکان دیگر حرکت نماید، بطلان لازم ضروری است، و آن وجود حرکتی است که زمانی برای آن نمی‌باشد، ملزوم هم همین‌طور (باطل است)، بیان ملازمه هم پیش از این دانسته شد؛ این مقدار برای صاحب بینش کافی و بسنده است، اگرچه برای مقاومت بحث و مناظره‌کننده کافی نیست.

حال برایت توضیح بیشتری می‌دهیم و می‌گوییم: هر قوّهٔ جسمانی متصف به زیادی و نقصان و متناهی و نامتناهی بودن است ـ نه به ذات خود بلکه به‌سبب آنچه از عدد و یا مقدار و یا زمان بدان تعلّق گرفته است ـ و در متناهی بودن آن (قوّه جسمانی) به حسب عِدّت و مدّت و شدّت، ناگزیر باید شمار آثار آن و حرکاتش متناهی باشد، و همین‌طور زمان آن در دوجانبِ زیاد شدن و کم شدن، و این بدان جهت است که زمان، حرکت مقدار است و هر مقداری، فرض متناهی و نامتناهی بودن در آن امکان‌پذیر است، برای اینکه آن از خواص «کم» است، پس فرض آن‌دو در زمان ممکن است، یا در جانب زیاد شدن، و آن اختلاف در مدّت و یا عدّت است، و یا در جانب کم شدن، و آن اختلاف به حسب شدت است.

توضیحش آنکه، چیزی که بدان، چیزِ دارایِ مقدار و یا عدد تعلّق می‌گیرد، مانند

قوایی که از آنها عمل متصل در زمان و یا اعمال پی‌درپی صادر می‌شود، دارای عدد است، پس فرض نهایت و بی‌نهایت، گاهی به حسب مقدار این عمل است و یا عدد این اعمال می‌باشد، آنچه که به حسب مقدار است یا با فرض وحدت عمل و اتصال زمان آن است و یا با فرض اتصال در خود عمل است ـ بدون اینکه وحدت و کثرت آن اعتبار شود ـ پس با این اعتبار کردنها، قوا به سه‌دسته تقسیم می‌گردد:

اوّل: قوایی است که از آنها صدور یک عمل در زمانهای مختلف فرض می‌شود، مانند تیراندازانی که تیرهایشان مسافت محدودی را در زمانهای مختلف قطع می‌کند، و ناگزیر آن تیری که زمانش کمتر است، قوّه‌اش از تیری که زمانش بیشتر است شدیدتر است، و از این لازم می‌آید که عمل نامتناهی در شدت، در «لازمان» واقع شود.

دوم: قوایی است که صدور یک‌نوع عمل از آنها ـ به‌گونهٔ اتصال و در زمانهای مختلف ـ فرض می‌شود، مانند تیراندازانی که زمانهای حرکات تیرهاشان در هوا، مختلف است، و ناگزیر (قوه) آن تیری که زمانش بیشتر است، از تیری که زمانش کمتر است قوی‌تر است، و از این لازم می‌آید که عمل نامتناهی در زمان نامتناهی واقع شود.

سوم: قوایی است که از آنها صدور اعمال پی‌درپی که از حیث عدد مختلف‌اند فرض شود، مانند تیراندازانی که عدد تیرهاشان مختلف است، ناگزیر تیراندازانی که از آنها عدد بیشتری (از تیر) صادر می‌شود، از کسانی که عدد تیر کمتری از آنها صادر می‌شود قوی‌تراند، و از این لازم می‌آید که عمل نامتناهی را عدد نامتناهی باشد.

پس اختلاف اوّلی به‌واسطهٔ شدت است و دومی به‌سبب مدّت و سومی به علّت عِدّت، و چون امتناع نامتناهی به حسب شدت است، و آن اینکه اثر، در زمانی کوتاه، و بلکه در «آن» ظاهر و واقع می‌شود ـ به ضرورت ممتنع بودن این امر که حرکت جز در زمانِ قابلِ انقسام واقع نمی‌گردد ـ بنابراین شکی نیست که تأثیر قسری به‌سبب اختلاف قابلِ مقسور، مختلف می‌گردد، یعنی اینکه هرچه بزرگتر باشد، حرکت دادن قاسر مر آن را ضعیف‌تر است، چون ممانعت و بازماندگیش بیشتر و قوی‌تر است، چون آن به‌حسب آنچه که در طبیعتش می‌باشد بازمی‌ماند، و آن در جسم بزرگ قوی‌تر است و در جسم کوچک ضعیف‌تر.

و چون این بیان شد گوییم: هر حرکتی را ناگزیر از سه امر متناسب است: زمان و مسافت و مرتبه‌ای از سرعت و کُندی، و هردو حرکتی که در دو امر از این امور باهم اتفاق داشته باشند، ناگزیر از اتفاق آن‌دو، در امر سوم هم هست، و هردو حرکتی که در یکی از آنها اتفاق داشته باشند، اگرچه در یکی از دو باقی‌مانده ـ بنابر نسبت ـ اختلاف داشته باشند، ناگزیر از اختلاف آن‌دو در دیگری ـ بنابراین نسبت ـ می‌باشند.

و چون ما جسم بی‌میلی را فرض کردیم که قاسر، به قوّه‌ای معیّن و در مسافت معیّن آن را حرکت می‌دهد، در این صورت برای حرکت آن ناگزیر از زمان معیّنی است، چون مطلق را وجودی، جز در معیّن (متعیّن) نمی‌باشد، و اگر جسم دیگری فرض کردیم که دارای میل طبیعی است و قاسر، آن را بدان قوّه و در چنان مسافتی حرکت می‌دهد، ناگزیر باید زمان حرکتش بیشتر از زمان حرکت جسم بی‌میل باشد، وگرنه باید حرکت با مانع باشد ـ مانند آن نه با آن ـ و چون جسم سومی را فرض کردیم که قاسر، آن را بدان قوه حرکت می‌دهد و دارای میل طبیعی است، نسبت قوّهٔ آن به قوّهٔ دارای میل اوّل، مانند نسبت زمان حرکت بی‌میل است به زمان حرکت دارای میل اوّل، و زمان بی‌میل را یک‌دهم زمان دارای میل اوّل فرض کردیم، پس با حفظ نسبت‌ها، لازم می‌آید که زمان بی‌میل و زمان با میلِ دوّم مساوی و برابر باشند، در آن صورت لازم می‌آید که میل دوم را اثری نباشد و وجودش مانند عدمش باشد و این به ضرورت محال است.

شک کردنها و برطرف کردنها

در این مقام شبهات و شکهایی چند وارد شده:

از آن جمله: عدم تسلیم است برای امکانِ صاحب میل که نسبت میل آن به میل صاحب میل اول، مانند نسبت دو زمان و یا دو مسافت است برای قبول انتهای ضعف نسبت به آنچه که ضعیف‌تر از آن نیست.

و از آن جمله: عدم تسلیم بازماندگیش نسبت به میل قسری است، اگرچه فرض وجودش به نسبت مذکور، مستند به جایز بودن توقف معاوقه و بازایستادگی بر مقدار قوّه به‌گونه‌ای است که به پایین‌تر از آن تجاوز نخواهد کرد.

از آن جمله اینکه نسبت دو زمان، مقداری است و نسبت معاوقتین و دو بازدارنده

عددی است، از این‌روی انطباق لازم نمی‌آید، چون امکان دارد اوّلی کَر (صماء) باشد.

پاسخ از تمام این شبهات اینکه: مراتب شدت و ضعف در قوا و کیفیات، مانند مراتب زیادی و نقصان است در مقادیر، در هیچ حدی از هردو جانب که به‌حسب ذات امکان تجاوز از آن را ندارد نمی‌ایستد [۱]، و همان‌طور که اجسام در تقسیم‌پذیری منتهی به مرزی که پذیرای قسمت نیست، و نیز در زیادی به‌حدّی که پذیرای زیادتری نیست ـ مگر به‌واسطهٔ مانعی که خارج از جسمیّت است ـ نمی‌گردند، میل‌ها و اعتمادها در کمی و زیادیشان نیز همین‌گونه‌اند، پس میل ـ اگرچه به نهایت ضعف برسد ـ وجودش را در معاوقه و بازایستادگی اثر است، زیرا وجود، ناگزیر مبدأ اثر است، نهایت آنکه معاوقه و بازایستادگی آن سبک و نامحسوس است، و اینکه حال آنچه تعلّق به مقدار دارد مانند حال مقدار است در آنچه به ذات خود از قبول مساوات و مفاوتت (برابری) و عادیت و معدودیّت (برشماری) و تشارک و صمم و غیراینها عارض آن می‌شود، و فرق بین آن‌دو به این است که آن حالات، وی را بالذات است و آنچه تعلق بدان (دیگر) می‌گیرد بالعرض می‌باشد.

و قوی‌ترین شبهه و شکی که در اینجا وارد کرده‌اند اینکه: حرکت یا وجودش بدون معاوقت و بازایستادگی در زمان امکان‌پذیر است و یا اینکه امکان‌پذیر نیست، اگر امکان‌پذیر است، پس بعضی از زمان حرکت در صاحب معاوق و بازدارندهٔ قوی، به اِزاء اصل حرکت است و باقی به ازاء معاوقت و بازایستادگی آن است، بنابراین زمان حرکت صاحب معاوق ضعیف، بر زمان حرکت بی‌معاوق ـ به آنچه نسبتِ دو معاوق آن را اقتضا می‌کند ـ افزونی می‌یابد؛ و اگر امکان‌پذیر نباشد، استدلال باطل است، چون پایه و بنای آن بر فرض اموری است که بعضی از آنها محال است، بلکه منشأ خلف (خلاف فرض شده) این محال باشد نه خالی بودن جسم از معاوق و بازدارنده.

گویم: امکان دارد که در پاسخ، بخش اخیر پذیرفته شود و از آن، بطلان استدلال لازم نمی‌آید، این بدان‌جهت است که حاصل برهان عبارت از این است که: وقوع حرکت از بی‌معاوق، در زمان محال است، چون اگر امکان‌پذیر بود، از فرض وقوع آن با امور

۱. یعنی ضعف و نقصان و شدت و ضعف، چون گفته شد: عدم نهایت شدیّت در قوهٔ جسمانی محال است. «سبزواری»

ممکنی که حرکت دوجسم اخیر است به‌گونهٔ مذکور، امر محالی که تساوی زمانی حرکت دارای معاوق و حرکت بدون معاوق است لازم نمی‌آمد، ولی لازم آمد، پس وقوع آن در زمان محال است، ولی هر حرکتی ناگزیر در زمان است، پس وقوعش در «لازمان» باطل است، از اینجا لازم می‌آید که حرکت بدون معاوق و بازدارنده مطلقا محال است و این همان مطلوب است [1].

امکان پذیرش بخش اول هم هست، برای اینکه اعتراف به اینکه حرکت، اقتضا کنندهٔ زمان نیست ـ بر تقدیر وقوع محال ـ منافی قطع به اینکه درواقع اقتضاکنندهٔ آن است نمی‌باشد (چون گفته: اگر حرکتی از جسم بدون میل واقع شود حتماً در زمان خواهد بود) پس قطع به این حاصل است؛ در این صورت چنین انتظام می‌یابد که این‌گونه استدلال شود: اگر حرکتی از جسم بدون میلی واقع شود، ناگزیر در زمان خواهد بود، وگرنه تخلّف و سرپیچی ملزوم از لازم خودش لازم می‌آید، و اگر در آن (زمان) باشد، تساوی بدون معاوق و دارای معاوق لازم می‌آید و این محال است، پس در زمان نخواهد بود و این هم محال است، پس وقوع حرکت از جسم بدون میل، مطلقا محال است.

این اعتراض و اشکالی است که دسته‌ای از متأخران ازجمله ابوالبرکات بغدادی و دنباله او خطیب رازی به‌وجهی دیگر وارد کرده و آن اینکه: حرکت به نفس خودش درخواست زمان می‌کند و به سبب معاوقت و بازایستادگی، زمان دیگری را، پس معاوقتِ هردو (زمان) را واجد و داراست، ولی فاقد آن (حرکت) اختصاص به یکی از آن‌دو دارد، در این صورت زمان نفس حرکت در تمام حالات غیر مختلف است، و این زمان معاوقت و بازایستادگی است که به حسب کمی و زیادیش اختلاف دارد و زمان حرکت پس از اضافهٔ آنچه که از آن بدان لازم می‌آید اختلاف پیدا می‌کند، پس از این امر خلف (خلاف فرض) مذکور لازم نمی‌آید.

۱. اگر جسم بدون میل طبیعی باشد بدون حرکت است، تالی باطل است و مقدم هم مانند آن باطل، اما بطلان تالی به‌واسطهٔ مشاهده است، اما بیان ملازمه: اگر بدون میل واجد حرکت است، پس وقوع حرکت آن یا در زمان است و یا در «لازمان» اوّلی به واسطهٔ تساوی مذکور محال است، دومی نیز محال است، برای اینکه زمان از امور شِشگانه‌ایست که حرکت بدون آن تحقق نمی‌پذیرد، پس حرکت بدون میل، مطلقا محال است، پس خالی بودن جسم از میل طبیعی هم محال است. «سبزواری»

و تقریر جواب به گونه‌ای که بیشتر ایرادات متأخران از این امر دفع گردد اینکه: سخن اعتراض کننده که: حرکت به نفس خودش درخواست زمان می‌کند، اگر مرادش از آن (زمان) این است که آن (حرکت) بدون حدّی از سرعت و کُندی درخواست زمان می‌کند، این بطلانش روشن است، چون حرکت جُدای از آن‌دو نیست، و چیزی که جُدای از چیزی نباشد، اقتضای آن (حرکت) مر امری را بدون آن‌چیز قابل تصور نیست ـ اگرچه آن‌چیز دخیل در اقتضا نباشد ـ؛ و اگر مرادش از آن (زمان) این است که آن (حرکت) با قطع‌نظر از سرعت و کُندی، اقتضای مقداری از زمان می‌کند هم فاسد و باطل است، برای اینکه نسبت حرکت به حدود سرعت و کُندی، مانند نسبت جنس است به انواعی که وجودش بدون چیزی از آنها امکان‌پذیر نیست.

بدان که محقق طوسی (خواجه نصیرالدین) در شرحش بر کتاب اشارات (ابن‌سینا) پاسخی را در مقدمهٔ آن کتاب از این اشکالات داده و آن اینکه: حرکت اگر نفسانی باشد، نفس می‌تواند حال آن را از سرعت و کُندیِ تخیّلیِ نفس ـ به حسب ملایمت ـ محدود و مشخص نماید و به حسب آن از وی میل برانگیخته شود و از میل، حرکت سریع و کُند حصول یابد، و اگر حرکت غیرنفسانی باشد، یعنی حرکتی که مبدئش طبیعت و یا قسر باشد، نیازمند به چیزی است که آن‌چیز حالش را محدود و مشخص نماید، چون آنجا شعوری به ملایمت و غیرملایمت نیست، پس آن (حرکت) نزدیک است که در غیرزمان ـ اگر امکان‌پذیر باشد ـ حصول پیدا کند، و چون این امر امکان‌پذیر نیست پس نیازمند به چیزی است که آن‌چیز میلی را که آن (حرکت) را اقتضا می‌کند مشخص و محدود کند و حالی ـ که بدان ـ مشخص و محدود شود، و این جز هنگام تعاوق و بازپس ماندن بین محرک و غیرمحرک ـ در آنچه از آن‌دو صادر می‌گردد ـ قابل تصور نمی‌باشد.

و این بدان جهت است که در طبیعت از حیث ذاتش، تصورِ تفاوت نمی‌شود. و به سبب قاسری که به تمام‌ترین وجه می‌توان آن را فرض کرد، تفاوت واقع نمی‌گردد، و میل در ذات آن (قاسر) مختلف است، پس تفاوتی که به سبب آن میل ـ و آنچه از سرعت و کندی که میل را دنبال می‌کند ـ تعیّن می‌پذیرد، به‌واسطهٔ چیز دیگری است که به نام معاوق و بازدارنده نامیده می‌شود، این یا خارج از متحرک است، مانند اختلاف

قوام آنچه در آن حرکت است، مثل هوا و آب ـ به صافی و غلیظی ـ و یا اینکه از متحرک خارج نیست، و این در حرکت طبیعی امکان‌پذیر نیست، برای اینکه ذات شئی امکان ندارد که اقتضای چیزی را کند و مقتضی چیزی باشد که آن را از آن اقتضا بازمی‌دارد، بلکه آن‌چیزی است که قسریّت را بازمی‌دارد و آن طبیعت و یا نفس است که هردو مبدأ میل طباعی می‌باشند.

در این صورت از برخاستن این دو معاوق و بازدارنده ـ یعنی خارجی و داخلی ـ برخاستن سرعت و کُندی لازم می‌آید و از آن، نفی حرکت لازم می‌آید، بدین جهت است که حکما به احوال این‌دو حرکت، گاهی استدلال بر امتناع نبودن معاوق خارجی کرده و امتناع ثبوت خلأ را بیان داشته و گاه دیگر استدلال بر وجوب معاوق داخلی کرده و مبدأ میل طبیعی را در اجسامی که جایز است از روی قسر و اجبار حرکت کنند اثبات کرده‌اند؛ پس از بیان این مقدمه، (خواجه طوسی) از اعتراض و اشکال مذکور به‌دو وجه جواب داده است:

یکی از آن دو اینکه: امکان ندارد که گفته شود: حرکت به نفس خودش درخواست چیزی از زمان را دارد و به سبب سرعت و کُندی، چیز دیگری را، چون ما بیان داشتیم که حرکت، محال است که جز بر حدّی از حدود آن‌دو پدید آید، پس آن مفردِ غیر موجود است، و چیزی که وجودی ندارد، اصلاً درخواست چیزی را نمی‌کند.

دوم آنکه: حرکت به نفس خودش درخواست زمانی را نمی‌کند، اگر بدون حدّی از سرعت و کُندی پدید آید، به‌گونه‌ای است که اگر وقوع دیگری در نصف آن زمان و یا دوبرابر آن فرض شود، ناگزیر سریع‌تر و یا کُندتر از فرض شده می‌باشد و با حدّی از سرعت و کندی ـ هنگامی که آن را فرض کردیم نه با حدی از آن دو ـ می‌باشد و این خلف (خلاف فرض) است.

برخی از الحاق‌کنندگان (اشکال) بر آن اعتراض کرده که: دلیل، اختصاص به یکی از دو حرکت طبیعی و قسری دارد و بیشتر مقدمات او در محل منع است و ادعا کرده که حرکت بدون یکی از این‌دو بازدارنده وجودی ندارد.

(اشکال‌کننده) به این امر پی‌نبرده که آن مبنای دلیل است و ابطالش، بنیانش را منهدم می‌سازد، اما منوّع: و آن اینکه گفته: و همین‌طور قاسر را تفاوتی درش نیست؛

اگر مرادش این است که قاسر در حرکات سه‌گانهٔ فرضی در دلیل مذکور، تفاوتی درش نیست، اگر محدود و مشخص‌کننده همان قاسر است، لازم می‌آید که حرکت از جهت قاسر ـ چه سرعت و چه کُندی ـ در این صورت‌های سه‌گانه تفاوتی نداشته باشد، این همان مطلوب معترض است، چون او مدعی است که حرکت قسری با قطع‌نظر از معاوق و بازدارنده، اقتضای مقداری از زمان و حدّی از سرعت و کُندی را دارد و آن در صورت‌های سه‌گانه محفوظ بوده و تفاوتی نمی‌پذیرد، سپس آن زمان به سبب معاوق و بازدارنده افزونی می‌یابد و به حسب تفاوت آن (معاوق) تفاوت می‌پذیرد.

و اگر مرادش این است که قاسر، در دیگر حرکات قسری نیز تفاوت نمی‌پذیرد، اگر همو محدّد و مشخص‌کننده است، لازم می‌آید که در حرکات قسری هیچ تفاوتی از جهت سرعت و کُندی نباشد، و بطلان این روشن است؛ و همین‌طور بطلان سخن دیگر او که: قابل حرکت یعنی جسم متحرک، هیچ تفاوتی در آن نیست، برای اینکه فرض شده، اتحاد آن است؛ سپس آنجا که گفته: ناگزیر از امر دیگری است که محرک را از تأثیرش بازمی‌دارد، این هم ممنوع است، برای اینکه آن امر دیگری است و لازم نمی‌آید که بازدارنده باشد، بلکه می‌گوییم: این امرِ دیگر همان میل است.

در شرح کتاب اشارات (خواجه نصیرالدین) گوید: حرکت از حدّی از سرعت و کُندی جدا نیست، و آن کیفیتِ قابلِ شدت و ضعف است، و آن‌دو به‌واسطهٔ اضافه باهم اختلاف پیدا می‌کنند، پس آنچه که با قیاس به‌چیزی سرعت است، همان به‌عینه با قیاس به‌چیز دیگری کُندی است، و چون انفکاک حرکت از این کیفیت ممتنع است و طبیعتی که مبدأ حرکت است چیزی است که شدت و ضعف را نمی‌پذیرد، بنابراین نسبت تمام حرکات مختلف با شدت و ضعف بدان، یک نسبت است، و صدور حرکت معیّن از آن ممتنع است، به‌واسطهٔ عدم اولویت؛ لذا نخست امری را اقتضا کرد که شدّت و ضعف می‌یابد، یعنی به حسب جسمِ دارای طبیعت در «کم» یعنی بزرگی و کوچکی، و یا «کیف» یعنی غلظت و رقت، و «وضع» یعنی درهم فرورفتن اجزا و باز شدنشان و یا غیراینها که عبارت از میل است.

این سخن صریح است در اینکه آنچه در حال حرکت از سرعت و کندی تحدّد و تشخص می‌یابد همان میل است، و اگر پذیرفتیم که این امرِ دیگر لازم است که محرک

را در تأثیرش معاوق و بازدارنده باشد، نمی‌پذیریم که این امر همان معاوق داخلی و یا قوام آنچه در مسافت ـ از اجسام ـ است می‌باشد؛ چرا جایز نباشد که امر دیگری غیر این‌دو، مثلاً مانند قوّهٔ جاذبِ مغناطیس باشد؟ برای اینکه وقتی قطعه‌ای مغناطیس را با قطعه‌ای از آهن در دست گرفتیم و سپس آنها را رها کردیم، آهن طبیعتاً به‌سوی پایین حرکت می‌کند ولی قوّهٔ مغناطیس آن را از حرکت بازمی‌دارد، و اگر پذیرفته شود نمی‌پذیریم که غیرخارج امکان ندارد حرکت طبیعی را باز بدارد.

آنجا که گفته: برای اینکه ذات شئی اقتضای چیزی و اقتضای آنچه را که از آن اقتضا بازش بدارد نمی‌کند.

گوییم: غیرلازم است چون، آنگاه لازم می‌آید که غیرخارج متعدد نباشد، مانند طبیعت و نفس، پس یکی از آن‌دو، اقتضای حرکت می‌کند و دیگری از آن بازش می‌دارد، مانند پرنده وقتی از مکانش به‌واسطهٔ سنگینیش فرو افتاد، به سوی آن (مکان) پرواز می‌کند، پس استدلال به حرکت طبیعی ـ با ممتنع بودن خلأ ـ تمامی نمی‌پذیرد، این را پذیرفتیم ولی یکی از دو بازدارندگان در تحدید و مشخص کردن کافی‌اند، پس استدلال به حرکت قسری ـ با ممتنع بودن نبودن معاوق خارجی یعنی خلأ ـ تمامی نمی‌پذیرد، چون معاوق داخلی در تحدید و مشخص کردن کافی است، ولی این منع و بازداشت در مقام تحقیق، خود منع است چون گفته: و همین‌طور قابل... تا آخر، و هم‌اکنون گفته آمد؛ و همچنین استدلال به حرکت قسری بر وجود معاوق داخلی ـ یعنی مبدأ میل طبیعی ـ هم جایز نیست، چون معاوق خارجی ـ یعنی قوام مذکور ـ در تحدید و مشخص کردن حال حرکت کافی است، پس روشن است که استدلال بر این مطلوب، به حرکت طبیعی امکان‌پذیر نیست، پس بطلان سخن او آشکار گشت که: از این‌روی است که حکما استدلال به این‌دو حرکت کرده‌اند... تا آخر آن.

گویم: تمام اعتراضاتش مندفع است، اما اینکه ادعا کرده حرکت بدون معاوق وجودی ندارد، آگاهی نداشته که این مبنای دلیل است و دفع آن گذشت، و اما اینکه دلیل را به یکی از دو حرکت طبیعی و قسری اختصاص داده، اشکالی در آن نیست، چون بیان شد که محدّد و مشخص‌کنندهٔ حرکت نفسانی همان نفس است به حسب آنچه که به نیروی خیالی خود ـ از مرز سرعت یافتن و کُندی پیدا کردن ـ تخیّل

می‌کند؛ و امّا آنچه اشکال که اعتراض‌کننده بر این سخن او که: همین‌طور در قاسر تفاوتی نیست، وارد کرده منشأ آن نفهمیدن روش او را و بی‌خبری از سیاق سخن او می‌باشد، برای اینکه هدف این است که حرکت چون امری است که در سرعت و کُندی دارای مراتب است، ناگزیر باید سبب قریب آن امری باشد که در ذات خودش دارای تفاوت باشد، تا آنکه هر حدّی از آن، حدّ معیّنی از آن را اقتضا کند، و قاسر؛ در ذات خودش تفاوتی ندارد، پس محدّد و مشخص کنندهٔ حرکت نمی‌باشد، پس آن از قبیل گفتار اوست، برای اینکه در طبیعت از حیث ذاتش، تفاوتی تصوّر نمی‌شود، چون مشهور از روش و اسلوب حکما نزد آنان این است که در جوهر، شدیدتر و ضعیف‌تر نمی‌باشد.

اما نزد ما: طبیعت در ذات خودش دارای تجدّد و تفاوت است و تمام اختلافات بالاخره بازگشت بدان دارد که شرحش به درازا می‌انجامد؛ و ما را مسلک و روش دیگری در بیشتر این مطالب هست، چنان که برای کسی که این توفیق نصیبش شده، درخشش‌هایی از آن برایش تابناک و آشکار شده است؛ و همین‌طور مرادش از اینکه گفته: و همچنین قابل هم تفاوتی در آن نیست؛ نه آن چیزی است که معترض از آن فهمیده.

اما ایرادش که گفته: بلکه می‌گوییم: این امر همان میل است... تا آنجا که گفته: اگر پذیرفتیم، دفعش به این است که: وجودِ حدّی از میل و انضمامش به طبیعت و یا قاسر، کافیِ در تحدید و مشخص کردن مرتبهٔ معیّنی از حرکت نمی‌باشد، چون با یک قوّهٔ دارای میل شدید، درجات متفاوت برای حرکت ـ در سرعت و کُندی ـ تصوّر می‌شود که در هیچ حدّ و مرزی نمی‌ایستد، چون یک سنگ، دارای یک قوه است، اختلاف حرکتش به اختلاف قوام مسافت ـ از نرمی و غلظت ـ امکان‌پذیر است، پس هرچه مسافت حرکتش غلیظ تر باشد، حرکتش کُندتر است و هرچه رقیق‌تر و نرم‌تر باشد حرکتش سریع‌تر است، حتی اگر مسافتی که دارای قوام نیست ـ مانند خلأ ـ فرض شود، لازم فرض ما در آن از حرکت این است که زمانی برای آن نباشد، ولی این محال است، پس لازم است که مسافت را قوامی باشد، پس خلأ باطل است.

اما آنجا که گفته: چرا جایز نباشد که امر دیگری غیر از یکی از دو بازدارندهٔ محدد و

مشخص‌کننده باشند، مانند قوّهٔ مغناطیسی؟ مندفع است به اینکه ما جسم متحرکی را فرض کرده‌ایم که با آن هیچ‌چیز از آنچه گفته ـ یعنی از امور خارجی ـ جز آنچه که از لوازم حرکت است پدید نمی‌آید.

اما آنچه که گفته: ما نمی‌پذیریم غیرخارج را امکان اینکه حرکت طبیعی را بازدارد... تا آنجا که گفته: این را می‌پذیریم، مندفع است به اینکه این دعوا (دادخواهی) برهانی است، و آنچه که گفته: چیزی اقتضای چیزی و اقتضای آنچه را که از آن اقتضا بازش بدارد نمی‌کند، منع، قبول نمی‌شود. اما نقض اجمالی به حال پرنده و افتادنش از مکان خود به طبع خویش و پرواز کردنش به نفس خودش، دفعش ظاهر است که نفس نیز از امور خارج از این طبایع عنصری است، پس حالش نسبت به طبیعت بدن، مانند حال قوّهٔ مغناطیسی است، و پیش از این گفته آمد که رها ساختن طبیعت از امثال این زواید امکان‌پذیر است؛ اما آنکه گفته: این را پذیرفتیم ولی یکی از دو بازدارنده کافی است، دفعش به آنچه که گفته شد دانسته شد.

اما اینکه گفته: همین‌طور استدلال به حرکت قسری جایز نیست... تا پایان: مندفع است به اینکه: قسر قاسر در حرکت به طبیعت، منتهی به غیر خودش می‌شود، چون قاسر، ناگزیر قوّهٔ جسمانی دارای وضع است و جز به‌واسطهٔ جذب و یا دفع مکانی و یا به دادن قوّهٔ گرم‌کننده و یا سردکننده و یا غیر این‌دو به واسطه اِعداد و آماده‌سازی فعلی انجام نمی‌دهد و جسم متحرک از چیزی از اینها منفعل نمی‌گردد، مگر آنکه دارای طبیعت باشد، برای اینکه ماده، قابل و پذیرای این امور در ذات خودش نمی‌گردد تا آنکه دارای تجوهر معیّن و تحصّل به یکی از نوعیات باشد ـ چنان که در مباحث صورت‌های نوعی به‌زودی خواهد آمد ـ .

دنباله

بارها از ما شنیدی که مباشر (واسطه) قریب برای هر حرکتی ـ خواه نفسانی باشد و یا قسری و یا طبیعی ـ ناگزیر طبیعت می‌باشد [1]، پس این مطلب ـ یعنی اثبات معاوق و

۱. یعنی اگر طبیعت پدید نیاید، حرکت تحقق نمی‌پذیرد، چون مجرد برتر از آن است که حرکت بدان استناد پیدا نماید. «سبزواری»

بازدارندهٔ داخلی در حرکات قسری ـ نیازی به زیادی فرورفتن در آن ندارد.

و نیز حکما با برهان، برای هر جسمی جوهری صوری اثبات کرده‌اند که آن محصِّل جسمیّت و مکمل مادیّت و مبدأ آثار و مطابق مفهوم فصل آن می‌باشد، ولی آنان در اینجا می‌خواهند وجود آن جوهر را از آن حیث که مبدأ حرکات و میل‌هاست ـ از جهت تقویم و یا تحدید و مشخص کردن ـ اثبات کنند، چون به‌واسطهٔ این، طبیعت نامیده می‌شود، چنان که به اعتباری صورت، و به اعتباری دیگر قوّه و به اعتباری هم کمال نامیده می‌شود.

۱۵
فصلی
در اینکه قوّهٔ محرک جسمانی تحریکش متناهی می‌باشد

پیش از این گفته شد که قوا متصف به متناهی و نامتناهی نمی‌شوند مگر به حسب تعلقشان بهِ مقادیر و اَعدادی که در آنها و یا بر آنها هست، اما اوّلی: اگر اجسام از جهت مقدار و عدد نامتناهی باشند، قوایی که درِ آنها هستند به سبب آنها همین‌گونه‌اند، یعنی به معنایی که بدان معنا، حال به انقسام محلّش تقسیم می‌پذیرد [۱]؛ امّا دومی: قوّه دهندهٔ بدان، به اِزاء قوّه است، پس اگر نامتناهی باشد، قوّه هم نامتناهی خواهد بود، در حالی که دانستی، این در یکی از امور سه‌گانهٔ شدّت و عِدّت و مدّت تعقل می‌شود، و فرق بین این معانی سه‌گانه را هم دانستی.

حال گوییم: یا وجود قوّهٔ جسمانیِ نامتناهیِ در شدّت، ممتنع و محال است، برای اینکه آن حرکت یا در زمان واقع می‌شود و یا اینکه در زمان واقع نمی‌شود، اوّلی محال است، وگرنه امکان داشت که حرکتی در زمان کمتر از آن پدید آید، برای اینکه هر زمانی تقسیم‌پذیر است، پس این حرکت نامتناهی در شدّت نمی‌باشد؛ دوّمی نیز محال است، چون حرکت عبارت از قطع مسافت است و هر مسافتی تقسیم‌پذیر است، پس قطع بعضی از آنها پیش از قطع تمام آنها می‌باشد، از این جهت است که ثابت می‌شود

۱. متعلق به: قوایی که در آنها هستند، می‌باشد، یعنی قوا حالّ در آنهاست از حیث ذاتشان که انقسام‌پذیر است و امتداد و اندازه‌شان، پس حلول قوا در آنها، حلول سریانی است نه طریانی. «سبزواری»

مباشر و واسطهٔ تحریک، امکان ندارد که قوّهٔ مجرّد باشد، البته اگر در شدّت نامتناهی باشد[1].

و یا وجود قوّهٔ نامتناهی به حسب عِدّت و مدّت ممتنع و محال است، برای اینکه آن (قوّه) یا طبیعی است و یا قسری، اگر طبیعی باشد، لازم می‌آید که قبول جسم بزرگ از جانب آنها برای حرکت دادن، مانند قبول جسم کوچک باشد، چون اگر اختلاف داشتند، این اختلاف به جهت جسمیّت نبوده است، چون در کُل اشتراک دارند، و به سبب امری طبیعی هم نبوده است، برای اینکه اگر مانع از حرکت، طبیعی بود، حرکت طبیعی نبود و این خلف (خلاف فرض) است؛ و به‌واسطهٔ امر قسری هم نخواهد بود، چون فرض شده عدم آن است؛ ولی عدم اختلاف بزرگ و کوچک در قبول حرکت از قوّهٔ حرکت‌دهنده محال است، پس اگر در آن صورت آن دوجسم اختلاف دارند، این اختلاف از جهت جوهر قوّه نیست، بلکه برای مقدار آن است، بنابراین در بزرگتر بزرگتر از آنچه که در کوچکتر که جزء است می‌باشد، پس آن در بزرگتر موجود و از جهت مقدار زیادتر است ـ اگرچه قسری می‌باشد ـ برای اینکه حرکت دادنش مر بزرگ و کوچک را مختلف می‌گردد، نه به جهت اختلاف حرکت دهنده، بلکه به‌جهت اختلاف حال حرکت‌کننده، چون معاوق و بازدارندهٔ در بزرگ، از بازدارندهٔ در کوچک بزرگتر است.

و چون این قاعده بیان شد گوییم: وجود قوّه‌ای جسمانی و طبیعی که جسمش را حرکتی نامتناهی دهد محال است، برای اینکه هر قوّهٔ جسمانی و آنچه از آن در هر جسم است، از آنچه که در جزء جسم است بزرگتر است، و چون فرض کردیم که هردو، جسمشان را از مبدأ فرض شده دو حرکت بی‌نهایت می‌دهند، لازم می‌آید که فعل جزء مانند فعل کُل باشد و این ممتنع و محال است، و اگر کوچکتر حرکتی متناهی دهد، زیادی بر حرکت آن بر نسبت متناهی، عبارت است از نسبت مقدار جزء به مقدار کُل[2]، پس کُلِّ قوّه متناهی است و همین مطلوب است؛ و سخن در حرکت

۱. پس سخن آن کس که این حرکات را بدون واسطهٔ قوا و طبایع ـ با قطع‌نظر از عدم ربط متغیر به ثابت ـ به خداوند استناد می‌دهد باطل است. «سبزواری» ۲. نسبت دومقدار نسبت متناهی است به متناهی، پس نسبت دو حرکت هم همین‌گونه است. «سبزواری»

دادن قوّهٔ قسری هم همین‌گونه است [1].

بر وی از وجوه اوّل اعتراض کرده‌اند که این مبتنی بر این است که هرحالّی (داخل شونده‌ای) به‌واسطهٔ انقسام محلِّ خود تقسیم می‌پذیرد، این به وحدت و وجود و نقطه و اضافات نقض می‌گردد.

گویم: اما وحدت و وجود: نظر ما را دانستی که آن‌دو یک چیزاند و هردو در هر چیزی به حسب آن چیز می‌باشند، بلکه هردو بالذات نفس آن چیز می‌باشند [2]، و هردو از عوارض تحلیلی ماهیّت در ظرف ذهن می‌باشند، پس وجود جسم، مانند جسم، تقسیم‌پذیر است و وحدتش عین اتصالش می‌باشد؛ اما نقطه و اضافه: هریک از آن‌دو، حالّ، در ذات تقسیم شده ـ از آن‌روی که تقسیم شده است ـ نمی‌باشند، بلکه با انضمام حیثیّت دیگری ـ مانند متناهی بودن نقطه ـ می‌باشد، و همانند این در اضافه است، اگر اضافهٔ عارض بر نفس تقسیم شده را ـ از آن‌روی که تقسیم شده است ـ فرض کنیم، باز نیز به‌واسطهٔ تقسیم‌پذیریش قابل تقسیم است، مانند مساوات و برابری ـ مثلاً ـ و محاذات و امثال این‌دو.

دوم اینکه: جزء قوّه مؤثر در چیزی از اثر کُلّ است، به این دلیل نقض می‌شود که: ده حرکت‌دهنده وقتی جسمی را برداشته و مسافتی را در زمانی حمل کردند، لازم نمی‌آید که یکی از آنها قادر بر نقل یک‌دهم آن مسافت، و یا تمام آن مسافت در دَه برابر آن زمان باشد، بلکه ممکن است اصلاً نتواند حرکتش دهد، پس جایز است که قوّهٔ جزء را نسبتی در تأثیر نباشد، اگرچه فرض شود که آن را نسبتی در وجود هست، پس جزء آتش کوچک، جزء سنگ را نمی‌سوزاند.

در پاسخ او گویم: هیچ معنایی برای این امر نیست که جزء قوّه موجود است و دارای تأثیری نمی‌باشد مگر آنکه به‌واسطهٔ مانعی خارجی باشد، برای اینکه مؤثر بودن قوّه از لوازم ذاتی آن است و سخن ما در جزئی است که بر طبیعت کُل ـ بدون عارض شدن حالتی ـ باقی می‌ماند، پس بسا که حال جزء هنگام جُدا شدن از کُل، غیرحالش هنگام اتصال باشد، اگر تغییر نپذیرفته باشد، هریک از اجزاء فعل اویند، اگرچه هنگام

۱. جز اینکه آنجا حرکت دادن بزرگ ـ برعکس طبیعت ـ یا متناهی است و یا اینکه نیست. «سبزواری»

۲. پس هیچ حلولی نیست، لذا از این، جواب دیگر خارج می‌گردد. «سبزواری»

انفراد ـ برای فعل کُل ـ جُزء است، چون اگر چنین نباشد، هنگام اجتماع یا این است که حالش از آنچه بوده تغییر پیدا نمی‌کند، در این صورت لازم می‌آید که آن مجموع، قوّهٔ بر فعل نباشد، و اگر حالش از آنچه بوده تغییر پیدا کند، پس ناگزیر از امر دیگری است که هنگام اجتماع برای آن حاصل آمده است، در این صورت آن، اجزاء برای صورت قوّه نخواهند بود، بلکه برای مادهٔ قوّه خواهند بود، و قوّه عبارت از امری است که هنگام اجتماع حاصل می‌شود.

اما مِثال ده‌نفری که بارسنگینی را حمل می‌کنند: قسمت کردن اقتضای آن را دارد که هریک از آنها جزئی از بارسنگین را هنگام اجتماع بردارند، اما هنگام انفراد: بسا که یکی از آنها هم بر صفتی که هنگام جزئیّت دارد باقی نماند، و همین‌طور مادّهٔ قابل هم بر صفتش باقی نماند، با این‌همه، واحد را در آن قابل تأثیر است ـ اگر بقای آن فرض شود ـ تا آنکه اثر قوّهٔ دوم و همین‌طور سوم و چهارم بدان منضم گردد و آثار بعضی از آنها با بعض دیگر منضم گردد، و چون اثر دَه به آثار نُه منضم شد، حمل‌ونقل این بارسنگین واقع می‌شود، چنان که در نخست با تمام دَه ـ بدون تفاوت ـ واقع گشته بود، ولی در تفرقه و پراکندگی، حصول اسباب است به‌واسطهٔ زایل شدن اثر و غلبهٔ اضداد ـ به سبب وجود فعل ـ لذا انفعال ماده به حال خودش باقی نمی‌ماند، مانند آتش کم، در عدم تأثیرش بر نسبت تأثیر آتش زیاد، برای اینکه به‌واسطهٔ استیلای ضد بر آن، نمی‌سوزاند، و اگر این موانع نبود، بر نسبت خودش مؤثر بود؛ ولی امکان اشکال وارد کردن بر برهانِ کلّی به چنین امور جزئی که آگاهی بر خصوصیات احوال فاعل و قابل در آن واقع نمی‌شود نیست.

سوم اینکه حکما اتفاق‌نظر دارند که آنچه را وجودی نیست، امکان حکم به زیادی و نقصان بر وی نمی‌باشد، از این‌روی بر حلّ شبههٔ آن کس که برای زمان بدایت و آغاز زمانی اثبات کرده است تکیه کردند، پس چگونه در اینجا حکم بر اموری کرده‌اند که بر آنها این قوا به‌زیادی و نقصان قوّه می‌دهد؟ در حالی که آنها موجود نیستند و گونه‌شان گونهٔ اِعداد و زمینه‌سازیهایی است که هیچ پدید نیامده‌اند.

در پاسخ گویم: قوّه دهندهٔ بر آنها اگرچه بالفعل و به‌گونهٔ تفصیل پدید نیامده است، ولی بالقوه و به اجمال موجود است، برای اینکه نسبت وجود اشیا به مبدأ فاعلیشان،

نسبت قوی و مستحکم است، و مانند نسبتشان به قابلشان و به ذات ماهیات آنها نمی‌باشد، و این نسبت شدیدتر و مستحکم‌تر است، چون جزء قوّه، این استحقاق ذاتی را دارد که قوّهٔ بر اَمری باشد. و هر قوّه‌ای چنین است، پس حکم به اینکه آنچه جزء استحقاق آن را دارد ناقص‌تر از آن چیزی است که کُل استحقاق آن را دارد، درواقع حکم بر معدوم نمی‌باشد، پس دو استحقاق برای آن دو موجوداند، اگر چه مستحق آن‌دو پدید نیامده است، پس قوّه بودن قوّه بر فعلی، امری است که بالفعل برای آن حاصل است، خواه قوّه‌دهنده پدید آمده باشد و یا اینکه پدید نیامده باشد، بلکه وجودش در قوّه، نوعی از وجود است و وجودش بعد از قوّه، نوع دیگری از وجود است و بر هردو وجود حکم جایز است؛ چنان که بر نویسنده جایز است که حکم شود: وی چنین و چنان می‌نویسد.

و ما فرض کردیم که قوّه نامتناهی و یا متناهی باشد، نه حال حصول مستحق و قوه دهندهٔ بر وی، بلکه حال حصول قوّه و استحقاق آن؛ و حکم کردیم که استحقاقِ جزء، جزئی از استحقاق کُل است؛ و از اینجا لازم می‌آید که استحقاق کُل متناهی باشد، و چون متناهی بودن استحقاق کُل لازم آمد، از وجوب متناهی بودن آن، وجوب متناهی بودن قوّه دهندهٔ بر آن ـ خواه موجود بالفعل باشد و یا بالقوه ـ لازم می‌آید.

چهارم اینکه: اگر زمین دائماً در حیز و مکان خود باقی بماند و عارضی بر آن عارض نشود، باید از قوّهٔ آن فعلِ دائم که عبارت از سکون دائم است پدید آید.

گویم: در پاسخ او سخن درست این است که گفته شود: بقای همیشهٔ جسم طبیعی «واحدِ بالعدد» در مقام و فعل و حالش، ممتنع و محال است، و این چیزی است که عقل حکم قطعی به عدم بقای همیشگی اجسام کرده است، خواه به‌حسب استقلال نفس خودش باشد و یا به‌واسطهٔ اضافهٔ مبادی اِمداد بر آن، چون گفته آمد که هر چه به چیزی الحاق می‌گردد جز به واسطهٔ وجود ذاتش الحاق نمی‌گردد، چون ممتنع و محال است که قوّه در آغاز دارای تأثیر نامتناهی باشد، همین‌طور متوسط بودنش هم ممتنع و محال است.

آنچه که ابن‌سینا در کتاب مباحث (مشرقی) از این اشکال پاسخ داده این است که: سکون عدم است و فعل نمی‌باشد، و از نوع آنچه که به‌واسطهٔ زمان تقسیم‌پذیر

نمی‌باشد نیست، و زمان، گاه از قوّهٔ دیگری که فاعل حرکت است پدید می‌آید، و از قوّهٔ زمین ـ به‌واسطهٔ سکون ـ فعلی صادر نمی‌گردد، چون اگر فعلی صادر گردد باید نامتناهی باشد، البته نه از این قوّه، بلکه به سبب قوّهٔ دیگری که زمان نامتناهی را که بدان سکون نامتناهی انجام می‌گیرد، انجام می‌دهد؛ پایان سخن او.

کسی می‌تواند بگوید: گرفتم که این سکون عدمی است، ولی حصول زمین در حیّز و مکان آن از مقولهٔ «أین» است و آن عرضی از اعراض است، و همین‌طور رنگ و شکل و سنگینی آن، و اندازه و ماده و دیگر صفاتش که برخی از آنها از نوع «کیف»اند و برخی دیگر از نوع «کم» و بعضی از باب جوهر، مانند جسمیّت آن، چون همگی به‌وجهی معلول طبیعت زمینی‌اند و مستفاد و بهره‌ور از آن ـ به معنایی که پیش از این بدان اشاره نمودیم ـ .

پنجم: معارض با گردش‌های افلاک است، چون آنها به‌واسطهٔ زیادی و نقصان مختلف‌اند و نامتناهی: چون قوّهٔ حرکت‌دهندهٔ کُره ماه، بر گردش‌ها ـ از آنچه قوّهٔ حرکت‌دهندهٔ کُره زُحل قدرت دارد ـ خیلی بیشتر و قوی‌تر است، پس از این، متناهی بودن هردو قوّهٔ حرکت‌دهندهٔ آن‌دو لازم می‌آید و درنتیجه متناهی بودن دو حرکت لازم می‌آید، اگرچه از این، متناهی بودنِ حرکات لازم نیاید و همین‌طور از اختلافِ فعلِ هر قوّه و جزء آن، متناهی بودن آن لازم نیاید.

پاسخ اینکه: اختلاف دو قوّهٔ کُرهٔ ماه و کُره زُحل به‌واسطهٔ ماهیّت و نوع است، نه به سبب جزئیت و کلیت، و این از مبحث ما خارج است، چون ما بیان داشتیم که: جزء قوّه، استحقاق و استیجاب آن است، لازم است که جزء استحقاقِ کُل و استیجابِ آن باشد، پس ناگزیر از متناهی بودن دو استحقاق است، چون در آن‌دو اختلافی جز به‌واسطهٔ‌مقدار نمی‌باشد؛ اما حرکت‌دهندگان افلاک: آنها قوایی هستند که از حیث حقیقت، مخالف هم‌اند و حرکاتشان نیز از حیث حقیقت، باهم اختلاف دارد، پس لازم نمی‌آید که فعل بعضی از آنها جزئی از فعل دیگری باشد و نیز لازم نمی‌آید که به حسب کمیّت کمتر و یا بیشتر باشد، چنان که خط راست و مستقیم و دایره را هیچ نسبت مقداری و عددی بینشان نیست، و پیش از این گفته شد که پایهٔ سخن بر تفاوت مستحق کُل و مستحق جزء نیست، بلکه بر تفاوت استحقاق آن‌دو می‌باشد.

کسی نتواند که گوید: گردش‌های ماه بیشتر از گردشهای زُحل است، چون ما بیان داشتیم که بر معدوم، حکم به زیادی و کمی جایز نیست، پس امکان ندارد که گفته شود: قوّۀ بعضی از افلاک بر فعل، بیشتر از قوّۀ دیگری است، چون هیچ‌چیز از آن دو، جزء دیگری نمی‌باشد.

ششم معارضۀ به سبب نفوس فلکی است، چون آنها قوای جسمانی و یا قوایی‌اند که افعال نامتناهی از اراده‌ها و حرکت دادن‌ها را انجام می‌دهند، و آن کس که این اشکال را دفع کرده و گفته: حرکت دهندۀ فلک قوّۀ عقلی است، سخن ضعیف و سستی است، چون قوّۀ عقلی وقتی حرکت می‌دهد یا این است که فقط حرکت را می‌دهد و یا اینکه قوّه‌ای می‌دهد که بدان حرکت انجام می‌گیرد؛ اگر قوّۀ حرکت‌دهنده را می‌دهد ـ که مسلماً جسمانی است ـ پس قوّۀ فاعلیِ فعل‌های نامتناهی جسمانی می‌باشند، و اگر قوّۀ عقلی حرکت را می‌دهد، در این صورت قوّۀ جسمانی مبدأ این حرکت نبوده و درنتیجه حرکت، حرکت نخواهد بود، چون پیش از این گفته آمد که فاعل قریبِ حرکت را ناگزیر از تغییر حال و پدید آمدن امری می‌باشد، درحالی که مفارق (مجرد) این‌گونه نیست.

و نیز اجسام، در جسمیّت باهم اشتراک دارند و بعضی از آنها آثار مفارق را جز به نیروی جسمانی در خودشان نمی‌پذیرند، پس حرکت‌دهنده ناگزیر نیروی جسمانی خواهد بود.

چنین پاسخ داده که: مؤثر در وجود این حرکات همان جوهر مفارق است ـ ولی به‌واسطۀ این نفوس ـ و برهان بر مؤثرِ در وجود این حرکات اقامه شده نه بر واسطه.

گویم: این پاسخ محکم و استوار نیست، چون اگر بقای قوّۀ جسمانی برای مدت نامتناهی جایز باشد و واسطۀ در صدور افعال نامتناهی از مفارق باشد، جواز مبدأ بودن قوّۀ جسمانی برای فعل‌های نامتناهی لازم می‌آید، چون واسطه یا به معنی واسطۀ در ثبوت است و یا واسطۀ در عروض، بنابر هریک از دو تقدیر، اتصاف واسطه به صدور افعال نامتناهی لازم می‌آید.

خطیب رازی گوید: کسی که گفته: قوّۀ جسمانی مؤثر نبوده بلکه زمینه‌ساز و معدّ است، بدو گوییم: اگر مرادتان این است که قوای جسمانی افعال نامتناهی را انجام

نمی‌دهند، پس مؤثر در افعال نامتناهی نیستند، این درست و جایز نیست، چون شما درباب دیگر بیان داشتید که: قوّهٔ جسمانی محال است که مؤثر در ایجاد باشد، بنابراین پس از این نیازی به بیان اینکه آنها در افعالِ نامتناهی مؤثر نیستند نمی‌باشد، چون این در اوّل این بیان وارد شده بود، بلکه خلاف آن سخن، تخیّل و توهّم می‌شود، در این صورت چنین توهّم می‌شود که شما مؤثر بودن آنها را در افعال متناهی جایز می‌شمارید ـ با اینکه این سخن را به‌زبان نمی‌گویید ـ و اگر مرادتان از آن این است که: قوّهٔ جسمانی بین عقل مفارق و بین آثار نامتناهی واسطه نیست، این دربارهٔ نفس فلکی باطل می‌گردد، شما را چه شده که متوسط بودن چیزی را که در مدت نامتناهی سلب کرده‌اید در اینجا جایز می‌شمارید؟ پس خودتان سخن خود را گاهی در سلب شئی و دیگرگاه با جایز شمردنش نقض کرده‌اید.

گویم: در این بحث بسیار خوب آمده و دفع‌کننده‌ای او را جز با بازگشت به تحقیقات ما در تجدّد وجود قوای جسمانی نمی‌باشد، چون نفس از جهت تعلّقش به جسم، حکمش در تجدّد و زوالش حکم طبیعت است، و از جهت عاقل و معقول بودنش، حکمش حکم عقل فعال است، و این پس از عقل بالفعل گردیدن آن (نفس) و خروجش به کلّی از قوّهٔ استعدادی می‌باشد.

تحقیق آنکه: تمام طبایع از جهت وجود و هویت متجدداند و دارای حرکت معنوی و توجه غریزی و فطری به‌سوی باری‌تعالی هستند، چون او وجهه و قبله‌گاه بزرگ است، و چون به مقام عقل رسید، اتصال به عالم الهی پیدا کرده و سکون می‌پذیرد، چون از ذات خودش فانی شده و باقی به بقاء الهی گردیده است، پس تمام اجسام و جسمانی‌ها ـ خواه طبایع و خواه نفوس ـ متجددِ حادثِ فنا شونده‌اند، و غیرآنها باقی به بقاء پروردگار یکتای غالبند، و به‌زودی ـ با خواست الهی ـ این مطلب از آغازش برایت گفته خواهد شد.

هفتم اینکه: قوّه یا منتهی به زمانی می‌شود که اِنعدام آن (قوّه) در آن (زمان) به ذات خودش واجب و لازم می‌گردد و یا اینکه این‌گونه نیست، بنابر اولی موجب انتقال ماهیّت از امکان به امتناع می‌شود و این محال است، و چون فاعل و قابل، تأثیر و تأثرشان امکان‌پذیر است و شرایط نیز امکان بقای همیشگی را دارد، چگونه امکان دارد

که گفته شود: بقای قوّه برای همیشه ممتنع است و تا وقتی که باقی است مؤثر می‌باشد؟ در این صورت قوّه‌ای که افعال نامتناهی را در مدت انجام می‌دهد، وجودش غیر ممتنع می‌باشد.

گویم: وجوب و امکان و امتناع، حال ماهیّت است باقیاس به مطلق وجود، پس ماهیّتِ قوّهٔ جسمانی، وجود و بقا را محتمل است ـ البته باتوجه به نفس آن ماهیت ـ و این منافی اینکه برخی از وجودات دوامشان ممتنع است نمی‌باشد ـ البته باتوجه به هویّت وجودی آن (موجود) به‌واسطهٔ نارسایی آن (ماهیت) و در برداشتنش مر آمیختگی‌های عدم و نابودی را ـ

اما آنچه که برخی از علما در پاسخ گفته‌اند که: قوّهٔ جسمانی انعدامش به ذات خودش لازم نمی‌شود بلکه به‌سبب آنچه از قوای قاسر که حرکت‌دهندهٔ این قوّه و باطل‌کنندهٔ آنند می‌باشد، برای این است که این قوّه، اگرچه از آن حیث که خودش خودش است، زایل شدنش جایز نیست، ولی اسباب کلّی و برخوردهای مسببات جزئی آن منتهی به جایی می‌شود که ممکن، واجب می‌گردد، پس اینجا هم همین‌طور است؛ سخن درستی نیست؛ چون بقای بسیاری از موجودات ـ اگرچه فرض برطرف شدن تمام قاسرها از آنها شود ـ محال است، زیرا هیچ ممکنی نیست مگر آنکه به ذات خودش نوعی از وجود بر آن محال می‌باشد.

ترجمهٔ اسفار ـ سفر اول

مرحلهٔ نهم

قِدم و حدوث

مرحلهٔ نهم
در قِدم و حدوث و بیان اقسام تقدّم و تأخر و در آن فصل‌هایی چند است:
فصل اول
در بیان حقیقت آن دو

حدوث، و همین‌طور قِدم، بر دو وجه گفته می‌شود: یکی باقیاس و دومی بدون قیاس، اولی: چنان که دربارهٔ حدوث گفته می‌شود: آنچه از زمان وجود «زید» گذشته، کمتر از زمانی است که از وجود «عمرو» گذشته است، ولی در قِدم عکس این است، یعنی آنچه از زمان وجود چیزی گذشته، بیشتر از آن است که از زمان وجود چیز دیگر گذشته است، این‌دو، قِدم و حدوث عُرفی‌اند؛ اما دوّمی بر دو معنی است: یکی حدوث و قِدم زمانی و دوّمی ذاتی، معنی حدوث زمانی، حصول شئی است پس از آنکه نبوده ـ بعدیتی که با قبلیّت جمع نمی‌آید ـ یعنی بعد از آنکه در زمانی نبوده است، ولی با این تفسیر، برای اصل زمان حدوثی تعقل نمی‌شود، چون حدوث آن تعقل و تقرّر نمی‌یابد، مگر زمانی که با عدم آن مقارن و جفت است استمرار داشته باشد، پس زمان ـ هنگامی که معدوم فرض شده ـ موجود است و این خلف (خلاف فرض شده) می‌باشد.

لذا معلم اول (ارسطو) مشائیان گفته: کسی که قایل به حدوث زمانی است، بدون آنکه بداند، قایل به قدم آن هم هست، چون به زودی در مباحث زمان خواهی دانست که موصوف به قبلیّت و بعدیّت، نفس زمان است، یعنی این از اوصافِ ذاتیِ ماهیتِ زمان است، تا چه رسد به‌وجودش، بلکه هر جزئی از اجزای زمان، نفسِ قبل و

قبلیت‌اند ـ به دواعتبار و با قیاس به آنچه که از آن خواهد آمد ـ و نفس بَعد و بَعدیّت‌اند ـ به دواعتبار با قیاس به آنچه از آن گذشته ـ پس هیچ حدوثی با قیاس به‌عدم، آن را پیش نمی‌آید، اگرچه حدوث و تجدّد عین ذات زمان است، و حرکت و زمان، امری زائد بر حرکتِ در وجود نمی‌باشد، بلکه فقط به‌حسب ذهن می‌باشد، چون از عوارض تحلیلیِ ماهیتِ حرکت است.

و معنی قِدم زمانی آنکه: شئی به‌گونه‌ای باشد که اوّلی برای زمان وجودش نباشد، زمان به این معنی، قدیم نمی‌باشد، چون زمان را زمانی دیگر نیست، و همین‌طور مفارقات از ماده ـ به‌کلی ـ وجودشان را زمانی نیست، چون آنها برتر و بالاتر از زمان‌اند.

پس آنچه صاحب کتاب مطارحات (شیخ اشراق) گفته که: هیچ‌چیزی از قِدم و حدوث ـ بنابر اصطلاحات ـ خارج نمی‌شود، تمامش خطاست، و به‌زودی خواهی دانست که در وجود، قدیمی به این معنی نیست.

و دوم آن‌دو، غیرزمانی است که به‌نام حدوث ذاتی و قِدم ذاتی نامیده می‌شود، حدوث ذاتی عبارت از این است که: وجود شئی به ذات خود، مستند به ذات خودش نباشد، بلکه مستند به‌غیر خودش باشد، خواه این استناد مخصوص به زمان معیّنی باشد و یا در هر زمانی استمرار داشته باشد و یا اینکه از مرز زمان و حرکت بیرون باشد، این همان حدوث ذاتی است.

۲
فصلی
در اثبات حدوث ذاتی

در آن دو وجه بیان شده: نخست اینکه: هر ممکنی به ذات خودش درخور عدم است و از جانب غیرخودش سزاوار وجود، آنچه به ذات خودش است از آنچه که از جانب غیرذات خودش است قدیم‌تر و پیش‌تر است، بنابراین عدم دربارهٔ آن، از وجود قدیم‌تر است ـ تقدّم داشتن بالذات ـ پس مُحدَثِ به حدوثِ ذاتی می‌باشد.

براین سخن اشکال شده که جایز نیست گفته شود: ممکن استحقاق عدم را از جانب ذات خودش دارد، چون اگر استحقاق عدم را از جانب ذات خودش داشته باشد باید

ممتنع‌الوجود باشد نه ممکن‌الوجود، بلکه ممکن چیزی است که این سخن بر آن صدق نمی‌کند که: آن از آن حیث که خودش خودش است موجود است، و نیز بر آن صدق نمی‌کند که: آن از آن حیث که خودش خودش است موجود نیست، و فرق بین دو اعتبار ثابت است، بلکه همان‌گونه که ممکن استحقاق وجود را از علّتش دارد، استحقاق عدم را نیز از عدم علّتش دارد، پس چون استحقاق وجود و عدم ـ هردو ـ وی را از جانب غیر است و هیچ‌یک از آن‌دو از مقتضیات ماهیت نمی‌باشند، هیچ‌یک از آن‌دو را تقدّم بر دیگری نیست، در این صورت عدمش را تقدّم ذاتی بر وجودش نمی‌باشد.

تو می‌توانی در پاسخ بگویی: مراد از دلیل مذکور این است که ممکن از جانب ذات خودش، «لا استحقاقیّت» وجود و عدم را دارد، و این «لا استحقاقیّت» وصف عدمی است که ثابت در ذات او ـ از آن حیث که ذات اوست ـ می‌باشد و بر اعتبار وجود پیشی دارد، البته اگر نگرشِ بدان، حال ماهیّت ـ هنگام اخذ و اعتبارش مجرد از وجود و عدم ـ باشد، یعنی مغایر بودن باوجود.

محقق مقاصد کتاب اشارات در شرحش (خواجه‌نصیرالدین) بر سخن ابن‌سینا که گوید: هر موجودی از غیرخود، استحقاق عدم را دارد ـ اگر انفراد داشته باشد ـ و یا دارای وجود نخواهد بود ـ اگر انفراد داشته باشد ـ گوید: ماهیّت مجرد از اعتبارات، هیچ ثبوتی در خارج ندارد، و آن اگرچه به اعتبار عقل خالی از این نیست که یا با وجود غیراعتبار شود و یا با عدم غیر و یا اینکه با یکی از آن‌دو اعتبار نشود، ولی وقتی قیاس با خارج می‌شود، بین دو قسم اخیر هیچ فرقی نمی‌باشد، چون اگر با وجود غیر نباشد، اصلاً نیست، در این صورت انفرادش نبودنش است، و این معنی استحقاق عدم می‌باشد؛ اما به‌اعتبار عقل، انفرادش اقتضای تجریدش را از وجود و عدم ـ باهم ـ دارد، و لفظ: «لایکون له وجود ـ دارای وجود نخواهد بود» در بیان ابن‌سینا، به‌معنی عدول نمی‌باشد تا معنایش این شود که: برایش ثابت است که دارای وجود نخواهد بود، بلکه به‌معنی سلب است، چون فعل، عطف بر اسم نمی‌شود.

پس از احاطه به آنچه که پیش از این در چگونگی اتصاف ماهیت به‌وجود و تصحیح قاعدهٔ فرعی که آنجا بود به‌گونه‌ای لطیف گفته شد، فهم حدوث ذاتی و تقدّم

ماهیت بر وجودش بر تو آسان می‌شود، چون مِلاک جواز تقدّم چیزی بر چیزی، به‌نوعی از حصولِ ثابت برای متقدّم ـ چون برای متأخر نیست ـ می‌باشد، در این صورت حدوث ذاتی عبارت است از تقدّم ماهیت بر وجودش، پس ناگزیر باید برای ماهیّت، حالِ وجودی که بر حال وجودش پیشی دارد اعتبار کرد، و هر اعتبار و یا حیثیتی، خواه وجودی باشد و یا عدمی، وقتی با آن اعتبار شد، از اعتبارش با آن، اعتبار نوعی از وجود لازم می‌آید، پس چگونه گفته می‌شود که متقدّم بر ثبوتش می‌باشد تا آنجا حدوث ذاتی اثبات گردد؟

ولی یک‌چیز باقی ماند و آن اینکه عقل می‌تواند ماهیت را از وجودش و از تمام وجودات مجرّد کرده سپس به‌وجود خاص آن توصیفش کند، و پیش از این بدین‌مطلب اشاره کردیم که آن (ماهیت) را مطلقا ـ از حیث تجرید مذکور ـ بر وجود تقدّم است، ولی این تجرّد ذاتی و انفراد ذاتی آن از تمام وجودات هم نوعی از وجود مطلق است، پس برآن، عدم از آن حیث صدق می‌کند که وجود بر وی صدق می‌کند، بدون اختلاف حیثیّت، مانند مثال فعلیت قوّه در هیولا، از آن‌جهت که معدوم است، به این اعتبار مطلق وجود از آن متأخر است، و از آن حیث که وی را در این اعتبار ـ نه به این اعتبار ـ وجود است، متصف به تقدّمِ بر وجود، به‌واسطهٔ وجود است.

اما وجه دوم: گفته‌اند که: هر ممکن‌الوجودی ماهیّتش مغایر باوجودش می‌باشد و هرچه که چنین باشد، محال است که وجودش از ماهیتش باشد، وگرنه باید ماهیت پیش از آنکه موجود باشد موجود باشد، در این صورت ناگزیر باید وجودش از غیرخودش بهره‌ور باشد، و هرچه که وجودش از غیرخودش بهره‌ور باشد، وجودش بالذات مسبوق به‌غیر خودش است، و هرچه که چنین باشد، بالذات محدَث است؛ بدین‌وجه دانسته می‌شود که قدیم بالذات را ماهیّتی نیست، و دفع شک وارد کردنهای خطیب رازی را دانستی.

ولی این دو وجه در نفس وجودات مجعولی که به‌ذات خود آثار واجب‌تعالی هستند جاری نیست، و ما پیش از این اشاره کردیم که آنها را نوع دیگری از تأخر می‌باشد، لذا نوع دیگری هم از حدوث می‌باشد و آن فقر ذاتی است، یعنی اینکه شئی، ذاتاً تعلق به جاعل خودش دارد، و به عبارتی دیگر: موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ متقوّم

به‌غیر خودش می‌باشد و ماهیت از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم، هیچ تعلقی به جاعل ندارد، و نیز از آن‌روی که نه موجود است و نه معدوم، موجود نمی‌باشد، پس آن را به این معنی، نه حدوثی است و نه نیز به این معنی قِدم و قدیمی ـ جز واجب‌تعالی ـ و اشکالی نیست که بر این معنی در قدیم و حادث اصطلاح شود، اگرچه از دستهٔ حکما این (اصطلاح) مشهور نشده است.

۳
فصلی
در اینکه حدوث زمانی آیا همان کیفیت زاید بر وجود حادث است؟

برخی از اهل فضل گفته‌اند: حدوث حادث همان وجودش که درحال حاصل است نمی‌باشد، وگرنه باید هر موجودی حادث باشد و عدم ـ از آن‌روی که عدم است ـ پیشی نداشته باشد، وگرنه هر عدمی حدوث بود؛ بلکه حدوث عبارت از مسبوق بودن شئی است به عدم، و آن کیفیتی زاید بر وجود و عدمش می‌باشد [1].

سپس گفته: اگر گفته شود: این کیفیت آیا همان حادث است یا اینکه نیست، اگر حادث است، پس حدوثش زاید بر آن است و درنتیجه تسلسل پیدا می‌کند، و اگر حادث نیست، لازم می‌آید که حدوث حادث، قدیم باشد و این محال است.

گوییم: همان‌گونه که وجود، به ذات خود موجود است، حدوث هم به‌ذات خود حادث است.

گویم: آغاز سخن این فاضل، انجام آن را نقض می‌کند، چون حدوث اگر کیفیتی زاید بر وجود حادث و عدم آن باشد، این کیفیت باید ماهیّتی باشد که مندرج تحت مقولهٔ «کیف» است و دارای وجودی است که زاید بر ماهیّتش می‌باشد، و چون وجودش بر ماهیتش زاید باشد، حدوثش نیز بر ماهیتش ـ و نیز بر وجودش ـ هم زاید است، چون معنی حدوث غیر از معنی ماهیتِ کیفیّت است، پس چگونه عین آن می‌تواند باشد؟

و نیز حدوث همان‌گونه که در «کیف» پدید می‌آید، در دیگر مقولات هم پدید

۱. در کبرا(ی قضیه) مغالطه شده، چون مسبوق بودن اضافه است نه کیف. «سبزواری»

می‌آید، پس حدوث «کیف» غیر حدوثِ جوهر و «کم» و غیر این‌دو است، و امکان ندارد که عرض، همان هیأت و شکل قارّ غیرمقتضی نسبت و قسمت باشد که عارض تمام مقولات حادث می‌گردد و معنای آن در جاهای مخالف هم ـ جز به‌واسطهٔ اضافه به آنچه بدان اضافه و نسبت داده می‌شود ـ تغییر نمی‌کند، چنان که شأن امور نسبی چنین است، ولی وجود، اگرچه به‌واسطهٔ اختلاف ماهیات ـ به‌گونه‌ای که پیش از این بیان داشتیم ـ مختلف است، ولی در خارج صفتی زاید بر ماهیات نمی‌باشد، چون نفس وجود آنهاست.

و نیز لازم می‌آید که برای عدمِ حادث، کیفیتی وجودی ـ زاید بر آن و عارض آن بنابر اعترافش ـ باشد؛ سخن حق در این مقام آن است که گفته شود: مفهوم حدوث امری زاید ـ به حسب مفهوم ـ بر وجود است، و آن عین وجودات حادثی است که اشیاء جزئی کائنِ فاسد راست، چون آنها به نفس هویات شخصی‌شان حادث‌اند، و حدوثشان ـ و بلکه وجودشان ـ مستند به فاعل است، به این معنی که وجود همان مجعول بالذات است نه وصف حدوث، چون مسبوق بودن وجود به‌عدم، صفت ذاتی آن است و ذاتی علّت‌بردار نیست، پس حدوث مانند تشخص مطلق است و وجود مطلق ـ مفهوم کلّی عام ـ عموم تشکیک است که تحت آن معانی چندی داخل می‌شوند که عبارت از حدوث‌هایی هستند که نامهایشان مجهول است و از آنها تعبیر به حدوث این‌چنین و حدوث آن‌چنان می‌شود ـ همچنان که در بحث وجود دانستی ـ.

۴
فصلی
در اینکه حدوث علّت نیاز به علّتِ بخشنده نیست بلکه آن منشأ نیاز است به‌علت معدّه و زمینه‌ساز و علّت معدّه همان علّت بالعرض است نه بالذات

اما اینکه حدوث بالذات، سبب نیازِ به علت نیست آنکه: اگر چنین بود، ماهیات مُبدَعات معلول نبودند، در حالی که چنین نیست. چون آنها به‌سبب امکانشان و «لاضرورت» دوجانبشان، در وجودشان ناگزیر نیازمند به مؤثراند، این به‌واسطهٔ محال بودن برتری دادن یکی از دوطرف مساوی است بدون برتری‌دهنده و مرجّحی.

حکما گفته‌اند: حدوث عبارت است از مسبوقیّت وجود شئی ـ به سبب عدم ـ و آن صفتی لاحق برای وجود شئی است، و وجودش متأخر از تأثیر علّت است در آن، و تأثیر علّت در آن، از آنچه برای آن نیاز به مؤثر دارد متأخر است، بنابراین ممتنع و محال است که حدوث، علّت نیاز و یا شرط و یا جزئی از علّت باشد، وگرنه باید به مراتبی چند بر نفس خودش تقدّم داشته باشد و این ممتنع است.

گویم: در آنجا که گفته‌اند: حدوث، صفتِ لاحقِ وجود است، کوتاهی و سهل انگاری کرده‌اند، چون دانستی که حدوث از صفاتِ لاحق وجود حادث نیست، و پیش از این نیز گذشت که هر وجودی در مرتبه‌ای از مراتب، بودنش در آن مرتبه، از مقوّمات آن است، ولی این اشکالی در مقصود وارد نمی‌کند، پس حاصل آنکه شکی در نیازِ حادث شده به‌سبب نمی‌باشد، و این نیاز یا به‌واسطهٔ امکانش و یا به‌سبب حدوثش ـ به‌وجهی ـ می‌باشد، چون ما اگر برخاستن هردو را مقدر بگیریم، شئی، واجب و قدیم باقی می‌ماند و این شئی نیازمند به‌سبب نمی‌باشد، و چون ثابت شد که این نیاز یا به‌سبب امکان است و به‌واسطهٔ حدوث، و یکی از آن‌دو که حدوث است باطل شده، باقی می‌ماند دیگری و آن اینکه امکان نیازمند است نه غیر آن.

گویم: حقیقت آنکه منشأ نیازِ به سبب نه این است و نه آن، بلکه منشأ آن، تعلیقی بودن وجود شئی است که متقوّم به‌غیر خودش و مرتبط بدان است.

و اینکه گفته‌اند: امکان ماهیت از مراتبی است که بر وجود آن (ماهیت) پیشی دارد؛ این اگرچه درست است ولی وجود، بر ماهیّت تقدّم دارد، تقدّم فعل بر قوّه و صورت بر ماده، چون اگر وجود نباشد، ماهیّتی اصلاً تحقق نمی‌پذیرد؛ و نیز همان‌گونه که گفته آمد: وجود، عین تشخص است، و شئی تا تشخص نیابد پدید نمی‌آید، و امکان، متأخر از ماهیّت است، چون صفت آن است، پس چگونه علّت شئی که فرضاً عبارت از امکان است. پس از آن شئی ـ یعنی نفس خود وجود ـ می‌باشد؟

و آنچه گفته‌اند: امکان داشت پس نیازمند بود لذا پدید آمد، درست است، البته اگر مراد از آن حال ماهیت شئی باشد هنگام تجردش از وجود ـ به‌نوعی از عملکرد عقلی ـ و ما منکر این نیستیم که امکان ماهیت علّتِ نیاز ممکن به مؤثر است، چون پیش از این گفته شد که امکان آن (ماهیت) قبل از وجودش، یعنی اتصافش به‌وجود می‌باشد،

چون این اتصاف نیز در ذهن است، اگرچه به حسب وجود خارجی باشد.

اما اینکه حدوث، بالعرض منشأ نیاز به علّت است آنکه: هر حادثی ـ چنان که گفته‌اند ـ امکان وجود بر وی پیشی دارد، و این امکان صفتی وجودی است و فقط تنها اعتبار عقلی نمی‌باشد، بلکه از جهت شدت و ضعف و نزدیکی و دوری تفاوت پیدا می‌کند، نزدیک استعداد است و دور، قوّه، پس خالی از این نیست که یا جوهر است و یا عرض، و جایز نیست جوهری باشد که به‌نفس خودش قائم باشد، وگرنه چیزی بدان، اتصاف پیدا نمی‌کرد، و اتصاف بعضی از اشیاء به یک امکان که قائم به‌ذات خودش باشد و از غیرخودش هم سزاوارتر باشد نیست [۱]، پس امکان حادث را ناگزیر از محلّی است، پس یا صورت در مادّه است و یا عرض در موضوع.

و بنابر هریک از دو وجه، به حسب زمان بر حادث پیشی دارد و هنگام وجودش باطل می‌گردد [۲]، ولی جایز نیست آنچه که امکان حادث بدان قیام می‌گیرد امری باشد که به حادث تعلّق نداشته باشد، برای اینکه امکان بودنش برای این حادث، سزاوارتر از آنکه امکان برای غیرش باشد نیست، بنابراین حامل قوّهٔ حادث و امکان آن ناگزیر باید به‌عینه حامل وجود آن و یا حامل جزئی از آن و یا حامل آنچه با اوست باشد [۳]، پس امکانِ حادث، اگرچه در ذاتش امری وجودی است، ولی از آن حیث که عدمِ حادث و قوّهٔ بر آن است، ناگزیر باید وجود و فعلیّتش باهم جمع نشود، از این روی بعضی از پیشینیان عدم را ازجملهٔ اسباب برای وجود شئی حادث برشمرده‌اند، لذا علّت‌ها در نزد آنان پنج است: عدم و فاعل و غایت و ماده و صورت، ولی تحقیق نشان می‌دهد که از علّت‌های ذاتی نیستند، بلکه علت بالعرض‌اند، وگرنه هنگام حصول معلوم باطل نمی‌شوند، بلکه مادّهٔ حامل آنها از اسباب ذاتی است.

و نیز تقدّمِ عدم حادث بر وجودش، تقدّم زمانی است، و این تقدّم به‌عینه بازگشت به تقدّم اجزای برخی از زمان بر برخ دیگر دارد، پس عدم را تقدّم بالعرض است نه بالذات؛ و شاید مبنای سخنشان، که عدم از اسباب ذاتی برای وجود زمان (و یا حادث) است،

۱. چون نسبت منفصل به همه برابر است. «سبزواری» ۲. تحقیق معنی معدّ (زمینه‌ساز) است که پیش از این بیان داشته «سبزواری» ۳. اوّلی مانند موضوع عرض و دوّمی حامل صورت یعنی ماده است و سومی بدن ـ نسبت به نفس ناطقه ـ است «سبزواری»

این باشد که موضوع حدوث درواقع همان اجزای حرکت و زمان می‌باشد و هردو از اموری هستند که از حیثیت وجودی ضعیف‌ترین مرتبه را دارند، یعنی انقضاء هر جزئی و بلکه هر فردی از آن، موجب وجود جزء دیگر و یا فرد دیگری از آن است، بنابراین جایز است که (گفته شود:) عدم به‌وجهی، سبب ذاتیِ وجود [1] حادث است.

۵
فصلی
در بیان تقدّم و تأخر و اقسام آن‌دو

از احوال موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ تقدّم و تأخر می‌باشد، و آنچه اینجا باید گفت آنکه: نوعی از تقدّم «بالرتبه» است. و نوعی دیگر از آن «بالطبع» است و نوع دیگر آن «بالشرف» است و دیگر نوع آن «بالزمان» است و نوعی هم «بالذات و علّیت» است، و اینجا دوقسم آخری است که به‌زودی آنها را بیان می‌داریم.

اما نوعی که «بالرتبه» است: هرچه که به مبدأ موجود و یا مفروض نزدیک‌تر است مقدّم‌تر است، چنان که گفته می‌شود: بغداد پیش از کوفه است، و این خود بر دونوع است: نوعی از آن ترتیبش «بالطبع» است ـ اگرچه تقدّمش «بالطبع» نباشد ـ و نوعی دیگر به اعتبار و وضع است، و این آن چیزی است که در اَحیاز و مکانها پدید می‌آید؛ اوّلی مانند تقدّم جسم بر حیوان و حیوان بر انسان؛ و دوّمی مانند تقدّم صف اول نماز جماعت نسبت به صفی که بعد از آن است ـ اگر محراب مبدأ باشد ـ و در تقدم «بالرتبه» جایز است که متقدّم متأخر گردد و متأخر متقدّم.

مثال آن اینکه: اگر انسان را اوّل (مبدأ) قراردادی، هرچه که بدان نزدیک‌تر است قدیم‌تر و پیش‌تر است، بنابراین انسان، از جسم و بلکه از جوهر هم قدیم‌تر و پیش‌تر است؛ و همین‌طور در مثال اول، مأموم بر امام (در نماز جماعت) ـ نسبت به اعتبارِ دَر تا محراب ـ تقدّم دارد، و طبیعیِ از این تقدّم در هر ترتیبی در زنجیره‌ها به‌حسب

۱. یعنی حرکت عرضی که در مقولات چهارگانه مشهور است... اما نزد مصنف قدس‌سره، طبیعت سیال، وجودش با عدم آمیخته است، پس عدم، از اسباب ذاتی است که در طبیعت ساری، ساری می‌شود... «سبزواری»

طبایعشان ـ نه به حسب اوضاع ـ پدید می‌آید، مانند علّت‌ها و معلول‌ها و صفات و موصوفات، مانند اجناس مترتّب برهم، برای اینکه وقتی از معلول نزدیک‌تر آغاز کردی، در پایان منتهی به علّت اعلا و برتر می‌گردی، و چون در فرودآمدن آمدی، علّت اعلا نخست پدید می‌آید، و حکم تعاکس در جنس‌الاجناس و نوع الانواع [1] و غیر اینها هم این‌گونه است، و بر این زنجیره‌ها برهان نهایت ـ نزد حکما ـ پایه‌گذاری شده ـ اگر آحاد آنها جمع آید ـ.

اما تقدّم «بالطبع» مانند تقدّم یک بردو، و خطها بر مثلث، که با برخاستنش، متأخر برخاسته می‌شود، ولی با برخاستن متأخر، آن برخاسته نمی‌شود، و اعتبار در این تقدّم، چیزی است که در امکان وجود است نه در وجوب آن.

اما تقدّم به علّیت آن است که وجودِ متقدّم، علّتِ وجود متأخر باشد، پس همان‌طور که به سبب وجود بر آن تقدّم دارد، همین‌طور به‌واسطهٔ وجوب هم تقدم دارد، چون سبب متأخر می‌باشد.

اما تقدّم «بالشّرف» و فضل و برتری: چنان‌که گفته می‌شود: محمدصلی‌الله علیه وآله برتمام انبیا مقدّم است.

اما تقدّمِ «بالزمان» معروف است و این منافی آنکه جزء مقدّمِ زمان، طبعاً بر جزء لاحق آن تقدَّم دارد، نیست، برای اینکه تقدّم زمانی اقتضای آن را دارد که متقدم با متأخر جمع نیاید، برعکس آنچه که در «طبع» است، چون اِبای از اجتماع متقدم و متأخر ندارد، و آن‌که قائل است: اثر جاعل، نفسِ ماهیّتِ امرِ مجعول است نه وجود آن، و همین‌طور: مؤثر، ماهیّت جاعل است نه وجود آن، او را لازم می‌آید که قسم دیگری از تقدّم را که تقدّمِ «بالماهیّت» است اثبات نماید، و همین‌طور است آنکه ماهیت ممکن را مقدّم بر وجودش قرار داده، نه به‌اعتبار گونه‌ای از وجود بلکه به اعتبار نفس ماهیت.

اما دو تقدّمی که بدانها اشاره کردیم: یکی از آن‌دو، تقدّم «بالحقیقت» است، مانند تقدّم وجود برماهیتی که موجودِ بدان است، برای اینکه وجود، در تحقق و موجودیّت

۱. جنس الاجناس جنسی است که فوق آن جنسی نباشد و نوع‌الانواع نوعی است که بعد از آن نوعی نباشد ـ مانند انسان نسبت به حیوان و نبات و جماد ـ و کلی بزرگتر و وسیع‌تر را که فوق آن کلی‌ای نیست جنس‌الاجناس گویند، مانند جوهر که وسیع‌تر از جسم مطلق و جماد و نبات و حیوان و انسان می‌باشد. «م»

نزد ما اصل است و ماهیت، بالعرض و به قصد دوم، بدان موجود است، و حال بین دوچیزی که هردو به‌چیزی مانند حرکت و یا وضع و یا «کم» اتصاف داشته باشند و یکی از آن‌دو، بالذات بدان اتصاف داشته باشد و دیگری بالعرض، همین‌گونه است، پس یکی از آن‌دو بر دیگری تقدّم دارد، و این نوعی دیگر از تقدم، غیر تقدّم «بالشرف» می‌باشد، چون متأخر «بالشرف» و فضل و برتری، ناگزیر باید چیزی از آن فضل و برتری در آن پدید آمده باشد، و نیز (این نوع دیگر از تقدّم) غیر تقدّم «بالطبع و علّیت» می‌باشد، چون متأخر در هریک از آن‌دو، متصف به‌چیزی می‌شود که متقدّم بر آن بدان توصیف می‌گردد، برعکس این متأخر، و ظاهر اینکه غیر «ما بالزمان» و «ما بالرتبه» می‌باشد.

اگر گویی: ناگزیر باید مِلاک تقدّم و تأخر در هر قسمی از اقسام آن دو ـ در هریک از متقدّم و متأخر ـ موجود باشد، پس آن چیزی که مِلاک تقدّم ـ در آنچه گفتی ـ هست چیست؟

گویم: مطلق ثبوت و کون، خواه به حقیقت باشد و یا به مجاز.

دوم عبارت از تقدّم «بالحق» و تأخر «بالحق» است، و این نوعی دشوار و پیچیده از اقسام تقدّم و تأخر است که جز عارفان که راسخان و استوارانند آن را نمی‌دانند، چون نزد آنان حق‌تعالی را مقاماتی در الهیّت ـ همان‌گونه که وی را شئون ذاتی نیز هست ـ می‌باشد که بدانها (شئون ذاتی) به احدیت خاص او رخنه‌ای وارد نمی‌گردد.

خلاصه آنکه: وجود هر علّتِ موجبی بر وجود معلول ذاتی خودش این‌گونه تقدّم را دارد، چون حکما علّتِ فاعل را تعریف به چیزی کرده‌اند که در چیزی که مغایر با فاعل است اثر می‌گذارد. پس تقدّم ذات فاعل بر ذات معلول، تقدم به علّیت است [۱].

۱. یعنی تقدّم ذات هر فاعلی بر هر منفعلی به علّیت است، اما تقدّم وجود هر فاعلی بر وجود هر منفعلی، آن از نوع پیچیده و دشوار است، چون وجود حقیقی دارای حقایق متباین و جزئیات و اجزاء نمی‌باشد، بلکه دارای مراتب است که در آن «مابه الامتیاز» عین «مابه‌الاشتراک» می‌باشد و اینها شئون ذاتی حق یگانهٔ یکتایند.

اگر گویی: چگونه مصنف قدس سره گفته: تأثیر و تأثر در وجود نیست، در حالی که کتابهایش لبریز از این مطلب است که: مجعول بالذات ـ یعنی وجود ـ مانند جاعل است.

گویم: تأثیر و تأثر در وجود به‌اعتبار اصل محفوظ و سنخ واحد نیست، و همچنین مجعول، اگرچه وجود است ولی بروز مجعولیّت آن جز به‌واسطهٔ ماهیت نمی‌باشد، پس ماهیّت واسطهٔ در اثبات، برای مجعولیّت وجود است. «سبزواری»

اما تقدم وجود بر وجود: آن تقدّم دیگری است غیر تقدّم «به علّیت» چون بین آن‌دو تأثیر و تأثر (اثرگذاری و اثرپذیری) و فاعلیّت و مفعولیّت نمی‌باشد، بلکه حکم آنها حکم یک‌چیز است که دارای شئون و اطوار است و از طوری (گونه‌ای) به‌طور دیگر تطوّر و دگرگونی دارد، و ملاک تقدّم در این قسم همان شأن الهی است؛ و چون معنی تقدّم در هر قسمی را دانستی، آنچه را که به اِزاء آن از تأخر است خواهی دانست، و نیز معیّتی را که به حسب مفهوم به اِزاء آن‌دو است د نسته‌ای.

۶
فصلی
در چگونگی اشتراک بین این اقسام

میان مردمان این اختلاف هست که اطلاق تقدّم بر این اقسام، آیا تنها با لفظ است و یا به حسب معنی؟ و آیا به‌واسطهٔ تواطأ و هم‌ردیف بودن است یا به سبب تشکیک؟ بیشتر از متأخران بر این رفته‌اند که برهمه به‌یک معنی متواطی و مساوی واقع شده است نه به سبب تشکیک.

برخی از آنان گفته‌اند: این معنی عبارت از این است که متقدّم ـ از آن‌روی که متقدّم است ـ چیزی دارد که متأخر ندارد، و چیزی نیست که متأخر داشته باشد و نزد متقدّم ثابت نباشد، و این متین و محکم نیست، چون متقدّمِ «به زمان» که وجودش نزد وجود متأخر باطل می‌شود، شک نیست که تقدّمش «به‌زمان» می‌باشد، سپس آنچه که متأخر را از زمان هست، برای متقدّم موجود نبوده و نیست، چنان که آنچه از زمان که متقدّم راست، اصلاً برای متأخر پدید نخواهد آمد، بلکه هر جزئی از اجزای زمان اختصاص به هویتی دارد که در غیرخودش پدید نمی‌آید.

سپس آنجا که گفته: کلّی به اطلاق است و چیزی برای متأخر پدید نمی‌آید مگر آنکه برای متقدّم پدید آمده باشد، سخن مستقیم و درستی نیست، چون معانی بسیاری برای متأخر پدید می‌آید که همانند آنها برای متقدّم پدید نمی‌آید، مانند امکان و جوهریت و غیر این‌دو ـ در مُبدَعاتی که از مُبدِعِ اوّل متأخراند ـ پس سزاوار است به آنچه در تقدّم است مقیّد باشد، و این ـ با همهٔ اینها ـ به آنچه از حال اجزای زمان و

غیرآن که گفته آمد نقض می‌گردد.

برخی دیگر گفته‌اند: تمام پیشینیان در این امر مشترک‌اند که برای متقدّم امری پدید می‌آید که بدان، متقدّم سزاوارتر از متأخر است، این هم سخن درستی نیست، برای اینکه در متقدّم «به‌زمان» چیزی که بدان از متأخر سزاوارتر باشد ـ یعنی چیزی که به‌اعتبار آن تقدّم زمانی واقع می‌شود ـ نمی‌باشد؛ اما نسبت به زمان مخصوص: یکی از آن‌دو بر دیگری سزاوارتر نیست؛ اما زمان خاص: در آن (هردو) اختلاف دارند، چون برای هردو آنها موجود نیست تا اولویت و سزاواری واقع گردد، و امکان ندارد که گفته شود: این اولویّت به حسب تقدّم است، چون مطلوب همان معنی تقدّم است.

سپس اگر دو متقدّم و متأخر «به زمان» فرض شود، جایز نیست که حکم شود: سابقیّت و تقدّم به‌واسطهٔ یکی از آن‌دو سزاوارتر می‌باشد، برای اینکه اوّلی نسبت به دوّمی از تمام وجوه متقدّم است و دومی نسبت بدان از تمام وجوه متأخر می‌باشد و با آن‌دو، سوّمی وجود ندارد ـ وقتی گفته می‌شود: یکی از آن‌دو متقدّم‌اند و دیگری متأخر ـ چون در این نگرش، متقدّم جز یکی از آن‌دو نمی‌باشد؛ ولی اگر هردو، با قیاس به سوّمی متقدم اعتبار شوند، در این نگرش اگرچه یکی از آن‌دو به‌واسطهٔ تقدّم از دیگری سزاوارتر است، ولی هر دو متقدّم‌اند، نه اینکه یکی از آن‌دو متقدّم ست و دیگری متأخر، با اینکه در هریک از دو تفسیر، مطلق تقدّمی که معنای مشترک آن بین اقسامش ـ در تعریف معنای آن ـ پنهان مانده است اخذ و اعتبار شده.

برخی از حکما معتقدند که وقوع آن بر اقسام، به‌واسطهٔ اشتراک لفظی است.

ظاهر از سخن ابن‌سینا در کتاب شفا این است که برهمه ـ به یک معنی و به‌گونهٔ تشکیک ـ واقع می‌شود، با این‌همه خالی از این نیست که بر بعضی به‌گونهٔ اشتراک نقلی و یا تجوّز و آسان گرفتن، و بر بعضی دیگر به یک‌معنی واقع شود، چون در آن کتاب گفته: مشهور نزد همگان عبارت از متقدّم و متأخر در مکان و زمان است، سپس نام قبل را از این، به هرچه که به مبدأ محدود نزدیک‌تر است نقل کرده، و گاهی این رتبی در اموری «بالطبع» است و گاه دیگر در اموری «لابالطبع» است، بلکه یا به صناعت (در مقابل طبیعت) است و یا به «بخت» و «اتفاق»، هرگونه که می‌خواهد باشد.

سپس (اسم قبل را) نقل به‌چیزهای دیگر کرده و فائق و فاضل و سابق را نیز

ـ اگرچه در غیر فضل باشد ـ متقدم قرار داده است، پس نفس معنی را مانند مبدأ محدود قرار داده، بنابراین آنچه وی راست چیزی است که دیگری را نیست، اما دیگری را جز آنچه که اوّلی راست نمی‌باشد، چون آن را مقدم قرار داده، و از این قبیل چیزی است که رئیس را قبل از مرئوس قرار داده است، برای اینکه اختیار برای رئیس واقع می‌شود و مرئوس را اختیاری نیست، آنگاه اختیار برای مرئوس واقع می‌شود که برای رئیس واقع شده باشد و مرئوس به اختیارِ رئیس حرکت کند.

سپس آنرا (اسم قبل را) نقل به‌چیزی کردند که این اعتبار آن را با قیاسِ به‌وجود می‌باشد، مانند واحد، چون از شرط وجود آن این نیست که کثرت موجود باشد، و از شرط وجود کثرت این نیست که واحد موجود باشد و این هم نیست که واحد، وجود را به کثرت می‌بخشد یا نمی‌بخشد، بلکه نیازمند بدان است تا کثرت را وجودی با ترکیبِ از آن ببخشد.

پس از آن (اسم قبل را) نقل به‌حصول وجود از جهت دیگر کردند، چون اگر دوچیز باشند و وجود یکی از آن‌دو از دیگری نباشد، بلکه وجودش از نفس خودش و یا از چیز سوّمی باشد ولی وجود دوّمی از این اوّلی باشد، اوّلی را وجوب وجود است که به‌ذات خود از ذات خود نبوده، بلکه از ذات امکانی او می‌باشد، زیرا اوّلی بر این دومی متقدّم «بالوجوب» است، مانند حرکت دست نسبت به حرکت کلید.

صاحب کتاب حکمت‌الاشراق در کتاب مطارحات گوید: حقیقت آنکه (اسم قبل) بر بعضی به یک‌معنی و نسبت به بعضی دیگر به سبب اشتراک و یا تجوز (آسان گرفتن) واقع می‌گردد؛ اما (تقدّم) حقیقی: بالذات و بالطبع است، و هردو در تقدّم ذات شئی بر ذات دیگری اشتراک دارند، چون علّت ـ خواه تام باشد و یا ناقص ـ لازم است که ذات و وجودش بر معلول تقدّم داشته باشد، پس لفظ تقدّم بر آن‌دو، به یک معنی است.

اما تقدّم «بالزمان» اگرچه از روی عُرف مشهور است، ولی تقدّم و تأخری که بین دونفر است، آن‌دو به قصد اوّل بین زمان آن‌دو می‌باشد؛ گوید: ما در این کتاب (مطارحات) بخصوص بیان داشتیم که تقدّم زمان بر زمان، تقدّم «بالطبع» است ـ نه غیر این ـ چون زمان بر زمان تقدّم نمی‌گیرد، چون برای زمان زمانی نیست؛ اما تقدم بین

دو زمان: به تقدّم «بالطبع» باز می‌گردد، اما بین دو شخص: مجازی است، اما رُتَبی وضعی: اگرچه انتساب به مکان دارد، ولی متعلق به‌زمان هم هست و زمان را در آن مدخلیّتی است، برای اینکه شهر همدان قبل از شهر بغداد است، نه به‌ذات خودشان و نه به اعتبار حیزیّت و مکان، بلکه نسبت به قصدکننده از خراسان به حجاز، چون او نخست به همدان می‌رسد، یعنی زمان رسیدنش بدان شهر قبل زمان رسیدنش به شهر بغداد است.

سپس (تقدّم) رُتبی طبیعی است که در آن یکی از دوطرف زنجیره، مقدّم قرار می‌گیرد ـ نه در ذات خودش ـ بلکه به سبب گرفتن گیرنده، و چون از پایین‌ترآغاز کرد، بالاتر متأخر می‌باشد، و ظاهر است که این آغاز، مکانی نیست، بلکه به حسب شروع زمانی است، پس زمان را مدخلیّتی به‌حسب گرفتن گیرنده پایین‌تر از مبدأ زمانی در این تقدّم هست، پس حاصل آن نیز به زمان باز می‌گردد و حاصل آنچه «به زمان» است هم به طبع باز می‌گردد.

اما (تقدّم) «بالشرف» در آن یا تجوّز (آسان گرفتن) است و یا اشتراک، اما تجوّز: به این اعتبار است که صاحب فضیلت بسا که در مجالس و یا در شروع کارها مقدّم و پیش باشد و حاصل آن یا به مکان و یا به زمان باز می‌گردد، مکان نیز به زمان باز می‌گردد و در پایان نیز به آنچه دانستی باز می‌گردد ـ اگرچه چنین نیست (یعنی تقدّم در مجالس و یا شروع که نه در نفس آن متقدِّم است و نه در مانند آن) ـ پس وقوع بر آنچه که «بالشرف» است و همین‌طور بر غیر آن، به سبب اشتراک اسم می‌باشد، و آن کس که گفته: لفظ تقدّم بر اقسام مذکور به‌واسطهٔ اشتراک آنچه پیشی دارد می‌باشد [۱]، خطا کرده است؛ و چون آنچه بیان داشتیم برایت روشن شد، خواهی دانست که تقدّم «به حقیقت» غیر از تقدّم «به علیّت» نمی‌باشد، خواه «بالطبع» باشد و خواه «بالذات» پایان سخن او.

گویم: درآنچه بیان داشته محل نظر است:

نخست اینکه حکم کرده که تقدّم و تأخر بین اجزای زمان جز «بالطبع» نمی‌باشد؛

۱. چون اطلاق تقدم بر بعضی به اشتراک لفظ است و بر بعض دیگر به‌سبب تجوّز است و بر برخی هم به حقیقت است. «سبزواری»

سخن درستی نیست، چون دانستی که اقتضای این تقدّم آن است که متقدّم با متأخر جمع نیاید، برعکس آنچه «بالطبع» است، چون آن اقتضای عدم اجتماع را ندارد، پس قسم دیگر قرار دادنش به این اعتبار، جایز است، چون هردو دو متغایراند، نهایت آنکه در بعضی از افرادِ متقدّم، دو قسم از تقدّم ـ به دو اعتبار ـ جمع می‌آید، مانند حال در علّت معدّ (زمینه‌ساز) چون آن از آن حیث که با معلول جمع نمی‌آید، به زمان بر آن تقدّم دارد، و از آن حیث که معلول بدو نیازمند است، «بالطبع» بر آن تقدّم دارد؛ کسی می‌تواند در این مطلب اشکال کند که: زمان سابق تقدّم «بالطبع» بر زمان لاحق دارد؛ (گوییم:) اگرچه ترتّب آن «بالطبع» است ولی بین دو معنی فرق است.

دوم اینکه گفته: زمان به سبب زمان، بر زمان تقدم ندارد چون برای زمان زمانی نیست، این موّجه و پسندیده نیست، چون زمان، به نفس خودش از اموری است که به ذات خود متجدد است نه به سبب امری که عارض آن می‌شود، ولی غیرآن ـ در این تقدّم ـ نیازمند به زمان است، چنان که وجود به نفس خودش موجود است نه به‌واسطهٔ وجودی دیگر، و ماهیت به سبب وجود موجود است؛ برای این نظایر و مثالهای فراوانی مانند مقداریّت در مقدار، و کثرت در عدد و سفید بودن در سفیدی هست.

سوم اینکه حکم کرده: معنی تقدّم در چیزی که «بالطبع» و «به علّیت» است یکی است؛ سخن محکم و استواری نیست، اگرچه بین آن‌دو، جهت واحدی یافت می‌شود، چنان‌که بین تمام اقسام ـ نزد برخی ـ یافت می‌گردد، برای اینکه فرق بین آن‌دو، ثابت و متحقق است، همچنان که بین کُل، ثابت و متحقق است، پس معنایی که در آن به‌واسطهٔ تقدّم و تأخر تفاوت است، در هریک از اقسام مختلف می‌باشد، بنابراین در تقدّم «بالطبع» معنایی است که به اعتبار آن، تفاوت حصول پیدا می‌کند و آن ملاک تقدّم و همو نفس وجود است، چون واحد، از آن حیث که وجودش بدون کثیر امکان‌پذیر است و کثیر، وجودش امکان‌پذیر نیست مگر آنکه نخست واحد موجود گردیده باشد، مقدّم بر کثیر است، پس اصل وجود ـ مطلقا ـ عبارت است از معنایی که در آن تفاوت بین واحد و کثیر و جزء و کُل حصول پیدا کرده باشد، مثلاً بسیار هست که واحد پدید می‌آید ولی کثیر پدید نمی‌آید، اما کثیر پدید نمی‌آید مگر آنکه واحد را وجود باشد، و همین‌طور جزء و کل.

نمی‌گویم از حیث وصف جزئیّت و کلّیت، چون آن‌دو از جهت اضافه در رسیدن به‌وجود باهم متفق‌اند؛ از این‌روی ابن‌سینا گفته: مشخص و محدود شده که بازگشت به برابری در وجود ندارد، اما در تقدم «به‌علّیت» وجود است به اعتبار وجوب و فعلیتش نه به اعتبار اصلش، چون علّت، جدایی از معلول ندارد، پس در آنجا تفاوت در وجوب است، چون یکی از آن‌دو، وجوب پیدا می‌کند در حالی که دیگری وجوب پیدا نکرده است، و دیگری وجوب نمی‌یابد مگر آنکه اوّلی وجوب یافته باشد، پس وجوب دوّمی از وجوب اوّلی است، و در اوّلی تفاوت در وجود است، پس گونهٔ دیگری از تقدّم می‌باشد، جز آنکه آن‌دو و بَعد را یک معنی جمع می‌کند که به نام تقدّم ذاتی نامیده می‌شود و خلاصه: آن تفاوت در وجود است؛ خواه در آن باشد و یا در تأکّد و استواری آن.

و آن کس که پندارد جاعلیّت و مجعولیّت بین ماهیات است، نزد او نوعی دیگر از تقدّم پدید می‌آید و آن تقدّم «بالماهیّت» است و مِلاک آن تجوهر ماهیت است ـ با قطع‌نظر از وجود ـ پس ماهیّتِ جاعل تجوهر می‌کند، در حالی که ماهیت مجعول این تجوهر را ندارد، و این تجوهر نمی‌کند مگر آنکه آن تجوهر کننده است، پس آن را هرسه ـ با اختلاف در یک معنی که تقدّم ذاتی است ـ جمع می‌آید و آن تفاوت در وجود است ـ به‌گونه‌ای فراگیر و شامل‌تر از اصل وجود و از عارض و معروض آن ـ .

خلاصه آنکه: مِلاک تقدّم ـ یعنی امری که در آن بین آن‌دو تفاوت است ـ وقتی اختلاف داشت، در آن صورت انواع تقدّم به سبب آن مختلف خواهد بود، چون تقدّم و تأخر از امور نسبی انتزاعی است و اختلافش تابع اختلاف آن چیزی است که بدان استناد داده می‌شود.

چهارم اینکه: بازگشت دادن تقدّم «بالشرف» را به تجوّز و یا اشتراک، درست نیست؛ چون دانستی که ملاک تقدّم به سبب امری است که در آن تفاوت می‌باشد، و مِلاک اختلاف اقسامِ تقدّم باهم، بستگی به اختلاف آن‌چیزی دارد که در آن تفاوت واقع می‌شود و هردو در این قسم موجوداند، چون آنچه که بدان در اینجا فضل و برتری است، امری است که در آن تفاوت، به سبب کمال و نقص می‌باشد، مانند سفیدی و علم و ریاست و رذیلت و خیر و شر و نظایر اینها که زیادی و نقصان می‌پذیرد، پس

سفیدی شدید، بر سفیدی ضعیف ـ در سفید بودن ـ تقدّم دارد، و آنکه رذیلت بیشتر دارد، بر آنکه رذیلت کمتری دارد ـ درباب رذیلت ـ تقدّم دارد، و مِلاک این تقدّم و تأخر، چیزی غیر از وجود و وجوب و زمان و مکان و ترتیب است، پس آن‌دو را قسم دیگری از تقدّم و تأخر برشمردن، درنهایت استحسان و نیکو شمردن است.

۷
فصلی
در این ادعا که اطلاق تقدّم با اقسامش به‌واسطهٔ تشکیک و تفاوت است

بدان که اثبات مطلق تشکیک در معنی تقدّم و تأخر با قیاس به اقسام آن‌دو ـ مطلقا ـ امری ضروری و معلوم است، اما اینکه این در هر قسمی، با قیاس به هر قسمی مساوی است، اثباتش خالی از صعوبت و سختی نمی‌باشد، از این‌روی متعرض آن نشده‌اند و نیز بسیار مهم نیست، ولی آنچه گفته‌اند اینکه: تقدّم «به علّیت» قبل از تقدّم «بالطبع» است و تقدّم «بالطبع» قبل از اقسام تقدّم‌های دیگر است، پس از آن متقدّم «بالزمان» و پس از آن «بالمکان» است.

بهمنیار در کتاب تحصیل گوید: تمام اقسام تقدّم ـ غیرآنچه که اختصاص به «طبع» و «علیت» دارد ـ تقدّم حقیقی نیست، چون تقدّم «بالزمان» امری است که در وَهم و فرض می‌باشد، چنان که این را پیش از این دانستی؛ اما تقدّم حقیقی، تقدّم ذاتی می‌باشد و این در آنچه که «بالطبع» و یا «بالذات» است می‌باشد؛ پایان سخن او.

معنی این سخن چنین نیست که این تقدّم قسمِ مخالفی نسبت با تقدّم «بالطبع» ـ چنان که صاحب کتاب مطارحات پنداشته ـ نیست، بلکه معنایش این است که زمان، در خارج یک امر است و اجزائی ـ جز به حسب قسمت وهمی ـ ندارد، و آنچه که تقسیم‌پذیر نیست، اجزایش دارای تقدّم و تأخر نمی‌باشند، پس تقدّم در آن حقیقی نیست، به این معنی که در خارج موجود نیست، نه اینکه قسم دیگری از تقدّم است، و حال در تقدّم داشتن «بالطبع» بعضی از اجزای زمان بر بعض دیگر هم این‌گونه است، چون آن جز در وهم تحقق نمی‌پذیرد.

حقیقت آنکه: تفاوت بین اجزای زمانی هویتِ متجدد منقضی شونده، امری خارجی

است ـ با قطع‌نظر از وَهم توهّم‌کننده و فرض فرض‌کننده ـ به این معنی که آنچه در خارج است به‌گونه‌ای است که عقل می‌تواند به تقدّم و تأخر بین اجزای مقداری آنها که بالفعل به وصف جزئی موجود نیستند، بلکه به‌واسطهٔ قوّهٔ قریب آن موجوداند حکم کند، چنان که در دیگر اتصافاتی که در ذهن به حسب خارج است، مانند زوج بودن چهار و بالا بودن آسمان می‌باشد، و این منافی آن نیست که اجزاء از جهت حقیقت باهم تشابه دارند، چون آنچه که بدان تشابه و همانندی در آن است، عین آن‌چیزی است که بدان تفاوت و تباین می‌باشد، چنان که در اصل وجود می‌باشد.

و به این دلیل آنچه که گفته‌اند: تقدّم و تأخر دو متضایف‌اند و دو متضایف لازم است که در وجود باهم تحصل داشته باشند، پس این تقدّم و تأخر بین اجزای زمان چگونه تحقق می‌یابد؟ دفع می‌گردد.

چون گوییم: این‌گونه از هویت متجدد ـ متقدّم از آن و متأخر ـ باهم در این وجود پدید می‌آید، یعنی به‌واسطهٔ اتصالش، پس جمعیت آن عین پراکندگی و تقدمش عین حضور است، و این به سبب ضعف این وجود و نقص وحدتش می‌باشد.

۸
فصلی
در اقسام معیّت

بدان که اقسام معیّت به اِزاء اقسام تقدّم و تأخر ـ به حسب مفهوم و معنی ـ نه به حسب وجود می‌باشد، چون تقابل معیّتِ آن‌دو، تقابل تضایف نیست تا آنکه هرجا آن دو پدید آمدند لازم باشد که این هم پدید آید، بلکه تقابل آن تقابل عدم و قنیه (بدست آمده و کسبی) است، چون این‌گونه نیست که هر دو چیزی که بین آن‌دو تقدّم و تأخر زمانی نیست، ناگزیر باید در زمان باهم بودن و معیّت داشته باشند، و این‌گونه هم نیست هردو چیزی که بین آنها تقدّم و تأخر «بالطبع» نیست، ناگزیر باید در «طبع» باهم بوده و معیّت داشته باشند، برای اینکه مفارقات (مجردات) ـ به‌کلّی ـ بینشان تقدّم و تأخر «بالزمان» و نیز بینشان معیّت به حسب زمان نیست، و همین‌طور نسبت مفارق ـ به‌کلّی مثلاً به «زید» ـ به تقدّم زمانی و تأخر نیست، و نیز به سبب معیّت در زمان هم

نیست، پس آن‌دو که در زمان باهم معیّت دارند لازم است هردو زمانی باشند، همچنان که آن‌دو که در «وضع» و «مکان» هستند، هردو مکانی‌اند، بنابراین آنچه که وجودش در زمان نیست، به چیزی از تقدّم و تأخر زمانی و نیز به معیّت زمانی توصیف نمی‌شود، و همین‌طور معیّت ذاتی بین دوچیز، که آن‌دو ناگزیر باید دو معلول یک علّت باشند، پس آن‌دو را هیچ علاقه و بستگی ـ از جهت استنادشان بالذات به یک علت و همین‌طور از جهت استناد یکی از آن‌دو بالذات به دیگری ـ نمی‌باشد، لذا هیچ معیّتی و هیچ تقدّم و تأخری بین آن‌دو نمی‌باشد، و آن‌دو که «بالطبع» باهم معیّت دارند، گاهی دو متضایف‌اند، و دو متضایف از حیث تضایفشان نیز ناگزیرند که به یک علّت استناد داشته باشند، چنان که درجای خودش تحقیق و اثبات شده است.

پس دو معیّت‌دار باهم یا این است که هردو از یک علّت صادر شده‌اند [۱] و یا اینکه هردو دونوع‌اند تحت یک جنس و امثال اینها؛ و آن‌دو گاهی هم در تکافو و برابری وجود متلازم هم‌اند، مانند دوبرادر؛ و گاهی هم غیر این‌اند، مانند انواع تحت یک جنس، چون آن‌دو، در «طبع» با هم معیّت دارند، زیرا در سرشت آن‌دو هیچ تقدّم و تأخری نمی‌باشد؛ و گاهی آن‌دو در رتبه نیز باهم معیّت دارند [۲] ـ البته اگر در تأخر «بالطبع» از جنس اشتراک داشته باشند ـ و گاهی هم (معیّت در رتبه) ندارند، و جایز است که دوچیز از تمام وجوه باهم در زمان معیّت داشته باشند، ولی امکان ندارد که دوچیز از تمام وجوه باهم در مکان معیّت داشته باشند، بلکه بعضی اجسام هستند که از یک‌وجه باهم معیّت دارند، مانند دو شخص باهم ـ در تساوی نسبتشان به کسی که از پس و یا پیش می‌آید ـ پس به ضرورت حال آن‌دو ـ نسبت به آنکه از راست و چپ می‌آید ـ اختلاف پیدا می‌کند، لذا هیچ معیّت مکانی ـ از تمام وجوه ـ بین دوچیز ـ مگر با تقدّم یکی از آن‌دو بر دیگری «بالزمان» ـ تصور نمی‌شود کرد، و بسا که معیّت مکانی بین دو جسم ممتنع و محال باشد، مانند کلیات از بسایط که هیچ تصوّر معیّت در آنها نمی‌شود.

بدان که لازم است علّت با معلول ـ از آن حیث که دو متضایف‌اند ـ معیّت داشته

۱. مانند هیولا و صورت که هردو از عقل فعال صادر شده‌اند و هردو نیز مثال دو متلازم‌اند. «سبزواری»

۲. مانند حساس و متحرکِ به اراده، نسبت به حیوان، و گاهی هم معیّت در رتبه با معیت بالطبع نیست، مانند جوهر و قابلِ ابعاد و نامی و حساس در آن «سبزواری»

باشد، و این معیّت برای تقدّم و تأخر ذاتی زیانی ندارد، و آن‌دو از آن حیث که دو متضایف و دو موجود باهم‌اند، لازم نمی‌آید که وجود ذاتی آن‌دو هم باهم معیت داشته باشد، برای اینکه اضافه، لازم علّت و معلول ـ از آن حیث که آن دو علّت و معلول‌اند ـ می‌باشد و علّت ـ به این تقدّم ـ تقدّم دارد.

بدان که علّت شئی، جایز نیست که پدید آید، مگر آنکه با آن، معلول پدید آید، نمی‌گویم از جهت اینکه آن‌دو، دو متضایف‌اند، بلکه ناگزیر باید دو وجود آن‌دو باهم معیّت داشته باشد، و این بدان جهت است که شرط علّت بودن علّت ـ اگر ذات آن است ـ مادام که موجود است علّت می‌باشد و معلول موجود است، و اگر علّت دارای شرط زائدی بر ذاتش می‌باشد، پس علّیت ذاتش به امکان و قوّه است، و مادام که ذات بر این جهت است، لازم نمی‌آید که از آن معلولی صادر شود، پس ذات، با اقتران و جفت شدن با چیز دیگری علّت است، بنابراین درواقع، علّت، آن مجموعِ از ذات و امرِ زائد می‌باشد، خواه آن اراده و یا شهوت باشد و یا مباین منتظری.

و چون این امر ثابت شد و به‌گونه‌ای گردید که جایز است از آن معلول ـ بدون نقصان شرطی که از آن وجود معلول لازم آمده باشد ـ صادر گردد، پس آن‌دو، در زمان و یا دهر و یا غیراینها می‌باشند و در حصول هویّت وجودی باهم معیّت ندارند، چون وجود معلول متقوّم به‌وجود علّت است، ولی وجود علّت متقوّم به‌وجود معلول نیست، و از آنچه بیان شد لازم می‌آید که با برخاستن علّت، برخاستن معلول لازم آید، و چون معلول برخاسته شود، برخاستن علّت لازم نمی‌آید، بلکه گاهی علّت برخاسته می‌شود تا معلول برخاسته شود، پس برخاستن علّت و اثبات آن، سبب برخاستن معلول و اثبات آن است، و برخاستن معلول و اثبات آن، دلیل بر برخاستن علّت و اثبات آن نیست، وجود معلول با علت است و به‌واسطهٔ علّت، ولی وجود علّت فقط با معلول است (نه به‌واسطهٔ آن).

۹
فصلی
در تحقیق حدوث ذاتی

این حدوث اگر صفت وجود باشد معنایش این می‌شود که وجود، به هویّت و ذاتش

متقوّم به غیر خودش است نه از جهت دیگری، پس ذاتش به ذات خود ـ با قطع‌نظر از وجود مقوّم و جاعلش ـ «لاشئی» محض است و ناگزیر ذاتش ـ از آن جهت که ذات است ـ فقر و نیاز ذاتی داشته و هویتش تعلّق به‌چیزی دارد که در هویّت او (جاعل) اخذ و اعتبار شده و هویّت او (جاعل) در آن‌چیز اخذ و اعتبار نمی‌شود، به‌واسطهٔ بی‌نیازی آن‌چیز از او و فقر وی بدو، پس او وجود است ـ بعدِ از وجودِ این‌گونه از بعدیت ـ اگرچه هردو باهم در زمان و یا دهر معیّت دارند.

و اگر حدوث صفت ماهیت باشد معنایش این می‌شود که این ماهیّت متعلّق به غیر خودش نمی‌باشد، البته با قطع‌نظر از عارض شدن وجود، چون بین معانی هیچ تعلّق و تقدّم و تأخری نیست، ماهیات هم از وجود عاری‌اند و از آن حیث که نه موجوداند و نه معدوم، درخواست ارتباط به‌چیز دیگری را ندارند، پس حدوث آنها ـ بعد از عدم ـ عبارت از این است که وقتی ذات آنها را از آن حیث که نه موجوداند و نه معدوم اعتبار کردی، موجود به «لیسیّت بسیط» نیستند، نه اینکه برای آنها در این مرتبه این «لیسیّت» اثبات می‌شود؛ و سلبِ بسیطِ چیزی از چیزی، درخواست ثبوت «مثبتٌ‌له» را ندارد، پس وجود و عدم ـ هردو ـ در این مرتبه از ماهیت مسلوب‌اند، یعنی از حیث اخذ و اعتبار آنها این‌گونه ـ یعنی سلب بسیط ـ و همین‌طور هر مفهومی از آن ـ جز مفهوم نفس خودش ـ مسلوب است، بنابراین تمام سلب‌های بسیط ـ جز سلب نفس خودش ـ صادق‌اند، و تمام اثبات‌ها ـ جز اثبات نفس خودش ـ کاذب‌اند، چون ماهیت از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم، جز خودش نیست.

بدان که در این امر، استیجاب کذب دو نقیض نمی‌باشد، چون گفته شده: نقیض وجود شئی در این مرتبه، سلب آن وجود است در آن، یعنی سلب وجود کائن است در آن مرتبه، به اینکه قید، برای وجود مسلوب باشد نه برای سلب آن، این سلب، سلب مقیّد است نه سلب مقیّد، و بین دو معنی ـ چنان که پنهان هم نیست ـ فرق است، با این همه خالی بودن واقع از دو نقیض لازم نمی‌آید، چون امر واقعی عبارت از وجود اشیاء است، چون بیان داشتیم که آن موجود است و همو حقیقت است و مجعول و کائن می‌باشد ـ نه ماهیت ـ مگر به قصد دوم، یعنی بالعرض، پس آن از هر چیزی و حتی از نقیض خود هم خالی است، بنابر آن آنچه وی را «بالذات» است بر آنچه که

«بالغیر» است تقدّم دارد.

پس هر ممکنی «ایس ـ موجود» است پس از «لیس ـ عدم» برای اینکه ماهیّت «لیس» به معنی مذکور می‌باشد و از جانب علّتش «ایس» است، پس «لیس بسیط» حالش در حدّ جوهر آن است و «ایس بالفعل» حالش از جهت وجود و جاعل وجود است، لذا حالش در ذات خودش متقدّم بر حالش به حسب استنادش به‌غیر می‌باشد، پس ناگزیر بر آن ـ مادام که ذات هست ـ پیشی دارد، این پیش بودن عبارت از حدوث ذاتی آن است، و بیان این مطلب که: این سابقیت و مسبوقیّت قسم دیگری از اقسام تقدم نیست ـ چنان که بعضی از بزرگان این فن پنداشته‌اند ـ بلکه به تقدّم «بالطبع» باز می‌گردد، به‌زودی خواهد آمد.

علامهٔ دوانی در توجیه سخن ابن‌سینا که گفته: هر معلولی «ایس» بعد «لیس» است، پاسخ از اشکالات وارد بر او که: در نفس معلول، نیست که معدوم باشد، چنان که در نفس خودش هم نیست که موجود باشد ـ به ضرورت نیازش در دوطرف به علّت ـ سخنی به این عبارت گفته که: وجود معلول چون متأخر از وجود علّت است، پس در مرتبهٔ وجود علّت او را جز عدم نیست، وگرنه متأخر از آن نبود؛ بر او هم مانند آنچه گذشت اشکال می‌شود که: برای اینکه تخلّف وجودش از وجود علّت، اقتضای آن را دارد که برای او در مرتبهٔ وجود علّت، وجودی نباشد، نه اینکه او را در آن مرتبه عدم می‌باشد.

گویم: توجیه مذکور فاسد و تباه است، نه از آن جهت که بر او وارد آورده، بلکه از آن‌جهت که چون وجود معلول ناشی از وجود علّت است و آن جهت فعلیّت و تحصّل و مبدأ قوام وی می‌باشد، چگونه جایز است گفته شود: معلول را در این مرتبه جز عدم نمی‌باشد تا آنکه مرتبهٔ وجود علّت مصداق فقدان و نایافت معلول باشد؟ بلکه حقیقت آنکه: وجود علّت کمالِ وجود معلول و تأکد و تمام و جهت وجوب و فعلیّت وی است، آری! آنچه از نقص و نارسایی و امکان که تعلق به معلول می‌گیرد، در علّت تحقق ندارد، پس سخن ابن‌سینا را بر این می‌توان حمل کرد، چنان که این سخن او که: معلول در نفس خود «لیس» است و از جانب علّتش «ایس»؛ دلالت بر این امر دارد؛ و نیز آنجا که گفته: هر ممکنی زوجی ترکیبی است، چون دانسته می‌شود که

جهت وجود و فعلیّت از جانب علّت به‌سوی او آمده است و جهت عدم و امکان او از جانب ذات خودش می‌باشد، و این جهت، از علتش مسلوب است.

سپس گفته: اگر گویی: اگر آن را در این مرتبه وجود نباشد، پس او را در آن مرتبه عدم است، وگرنه واسطه لازم می‌آید؛ و نیز عدم را معنایی جز سلب وجود نیست، و چون ثابت شد که وی را در این مرتبه وجود نیست، ثابت می‌شود که در آن مرتبه معدوم است.

گویم: نقیض وجود او در آن مرتبه سلب وجود اوست در آن مرتبه به‌گونهٔ نفی مقیّد، نه سلب وجود او که متصف به آن سلب است، یعنی به سبب بودنش در آن مرتبهٔ نفی مقیّد، پس از نفی کردن اوّلی تحقق و ثبوت دوّمی لازم نمی‌آید، چون جایز است که اتصافش در این مرتبه نه به‌وجود باشد و نه به‌عدم، همچنان که در اموری که بین آنها علاقه و وابستگی علیّت و معلولیت نیست این‌چنین است، برای اینکه وجود و عدم برخی از آنها، متأخر از وجود دیگری و متقدّم بر آن نمی‌باشد.

گویم: وقتی برای ماهیّت در این مرتبه، وجود ثابت نباشد، وجود در آن مرتبه از وی مسلوب است، پس سالبهٔ بسیط ـ چنان که گفته شد ـ به‌سبب عدم درخواستش مر ثبوت موضوع را، صادق است، و از این امر ثبوت سلبی که در قوّهٔ ایجابِ سلب محمول است ـ به جهت درخواست اعتبارش مر وجود موضوع را ـ لازم نمی‌آید، و همچنان که عقود سلب‌ها در تمام موضوعاتِ معدوم، صادق است و تمام ایجاب‌های آنها کاذب، در ماهیت هم همین‌طور است، البته اگر مجرد از وجود و عدم اعتبار کردی، سالبه‌های بسیط صادق است و تمام ایجاب‌ها کاذب، و از این کذب دو نقیض هم و برخاستن هردو لازم نمی‌آید، ولی اشیایی که بین آنها علاقه و هم‌بستگی علیّت و معلولیّت نیست، هرکدام آنها اگر امکان داشته باشند، به سبب وجود دیگری که دارای چنین تقدّمی بر وی هست و آن ناگزیر تقدّمِ «بالطبع» است، پدید می‌آیند، و حال ماهیّت هم باقیاس به‌وجود آن این‌گونه است، پس ماهیّت هم از آن حیث که درنهایت می‌تواند اتصاف به‌وجود داشته باشد، تعلق به‌وجود دارد، اگر چه در نخست به‌وجود اتصاف نداشته و درنهایت بدان اتصاف یافته، پس نوعی از تقدّم بر وجودش دارد.

سخنی که باقی مانده آنکه: عدم حصول چیزی در مرتبهٔ چیزی، کافی در اینکه آن

دیگری بر آن تقدّم دارد نیست ـ البته اگر آن دیگری را در آن مرتبه ثبوتی نباشد ـ و ماهیت را پیش از وجود ثبوتی نیست، چگونه حکم به تقدّم آن بر وجود می‌شود؟

ما از این اشکال چنین پاسخ می‌دهیم که: تجرید و جُداساختن ماهیّت از وجودش و بلکه از تمام وجودات ـ به حسب اعتبار عقلی ـ درواقع و نفس‌الامر نوعی از وجود برای آن است، پس آن (ماهیت) را به حسب این اعتبار، تقدّم بر وجودی که آن را نه به حسب این اعتبار است می‌باشد، زیرا اعتبار مذکور به‌عینه دو اعتبار «تجرید» و «خلط» است، ما نمی‌گوییم این تجرید در این مرتبه وی را ثابت است، بلکه این تجرید، نوعی از ثبوت برای آن است، چون معنای آن این است که: بودن ماهیت، به‌گونه‌ای که هر وجودی از وی در این مرتبه سلب گردد، و بودنش به‌گونه‌ای که هر وجودی در آن مرتبه از وی سلب گردد خود نوعی از کون و وجود است، چنان که خودش خودش بودن ـ نه غیر این ـ و بودنش به‌گونه‌ای که نه موجود است و نه معدوم، نوعی از تقرّر است.

و سبب در آنچه بیان داشتیم اینکه: وجود در هر چیزی اصل است، و تا وجود نباشد اصلاً ماهیتی نیست، و چون فاعل وجود را داد، این وجود دارای معنی و ماهیتی است، لذا عقل می‌تواند بدان بنگرد و آن را مجرد از وجودش اعتبار کند، چون نسبت بدان (ماهیت) عرضی است، و هرچه نسبت به چیزی عرضی باشد، معروض را ـ از آن حیث که معروض است ـ مرتبه‌ای سابق بر وجود عارض خود و وجود عارض است، پس عقل می‌تواند موجود را به ماهیت و وجود تحلیل کند ـ اگرچه در خارج جز یک چیز بیشتر وجود ندارد ـ و چون موجود، تحلیل به ماهیت و وجود شد، هریک از آن‌دو غیر دیگری است، ولی از شأنش آن است که تلبس و امتزاج به دیگری پیدا کند، پس این نوعی از تقدّم ماهیت است ـ اگر منظور از آن حال ماهیت باشد ـ ولی درواقع وجود بر ماهیت تقدّم دارد، نوعی دیگر از تقدّم که همان تقدّم «بالحقیقت» است و پیش از این گفته آمد.

سپس برای بیرون آمدن از این بحث گوید: ممکن را در مرتبهٔ سابق و پیشین جز امکان وجود و عدم نیست، پس آن را در این مرتبه، به حسب امکان، عدم است، و اگر در حدوث ذاتی به این معنی اکتفا شود، تمام است وگرنه نیست.

گویم: شگفت است که اعتراف کرده که آن (ممکن) را در این مرتبه امکان هردو هست، و امکان هم امری سلبی است، چون معنی آن سلب دو ضرورت وجود و عدم است، پس اعتراف به ثبوت این سلب برای ماهیت در ذات آن کرده، و این ناگزیر درخواست نوعی از ثبوت را دارد؛ پس در اینجا تمام آنچه که در تقدّم اعتبار می‌شود ـ بدون بسنده کردن به برخی از آنها ـ ثابت شد، چون آن دو امر است: وجود متقدّم در مقام، و عدم متأخر در آن، پس ماهیت در این مرتبه دارای ثبوت است و وجودش را عدمی در آن است، این چگونه است در حالی که ماهیت ـ از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم و خودش خودش است ـ ذات و ذاتی‌های آن از وی جدا و انفکاک‌پذیر نیستند، پس برای آن و برای ذاتی‌های آن ثبوت است، لذا آن را نوعی از ثبوت ـ از حیث ذاتش ـ است، اگرچه درواقع ـ همچنان که دانستی ـ ثبوتی است که تابع وجود می‌باشد.

گره‌زدن و گشودن

سپس در اینجا اشکالی وارد کرده و آن اینکه: اگر عدم ماهیت بر وجودش ـ همان‌گونه که ادعا کرده‌اید ـ تقدّم داشته باشد، باید بر آن «بالطبع» هم تقدّم داشته باشد، برای اینکه تقدّم ذاتی در نزد آنان منحصر به تقدّم «به علیّت» و تقدّم «بالطبع» است، ولی در اینجا مجالی برای تقدّم «به علیّت» نیست، پس لازم می‌آید که علّت (تامّ) بسیط تحقق نپذیرد، و این خلاف رأی آنان (در واجب‌الوجود بالذات و معلول اول او) می‌باشد.

گفته‌اند: امکان دارد جواب آن این باشد که مراد از تقدّم «به‌علیّت» تقدّمی است که معلول در وجودش بدان نیاز داشته باشد، پس نفس نیاز و آنچه بر آن پیشی دارد، مانند امکان و اعتبارات است که لازم آن (معلول) و خارج از آن (علّت) می‌باشد، چون آنها در این نگرش منظور نظر نیستند، بلکه آنها در این نگرش «مفروغٌ عنها» هستند (چون از ناحیهٔ معلول‌اند نه از ناحیهٔ علّت تا ترکیب لازم آید) از این روی تصریح به عدم دخول امکان ذاتی در علّت کرده‌اند.

این جواب جِدّاً سست است، چون اجزای ماهیت مانند جنس و فصل و بلکه مانند

ماده و صورت‌اند ـ اگرچه نزد نیازِ معلول به سببِ (فاعلی) «مفروغٌ عنها» می‌باشند ـ ولی با این همه آنها از جملهٔ اسباب وجود ماهیت شمرده شده‌اند، بنابراین حال در مراتب سابق بر وجود ماهیت هم همین‌گونه است، از این‌روی جایز است که گفته شود: امکان یافت و نیازمند شد و پس از آن پدید آمد، و وارد شدن کلمهٔ «فا ـ پس» اِشعار به «علیّت» دارد.

و نیز تصریح کرده‌اند که امکان، علّت است برای نیاز ممکن به سبب، چنان که قوّهٔ انفعالی علّتِ برای قبولِ قابل است مر وجود و فعلیّت را، پس در اینجا بدون‌شک، ترکیبِ در علّت لازم می‌آید، بنابراین آنچه اینجا شایسته و درخور تحقیق است اینکه گفته شود: صدور وجود در نفس خود از علّت، چیزی است و موجود گردانیدنِ ماهیت (یعنی جعل آن) چیزی.

پیش از این گذشت که اصل در موجودیت عبارت از وجود است و ماهیت به سبب آن موجود است، پس صدور وجود از جاعل در نفس خود، نه نیازی به ماهیّت دارد و نه به امکان و یا نیاز زائد، بلکه آنچه هویّت او تعلّق بدان می‌گیرد فقط ذات فاعل است و بس ـ نه چیز دیگر ـ بنابراین امکان دارد که برای بعضی از موجودات علّت بسیطی باشد که همان نفس وجودِ فاعلِ آن موجود ـ بدون شرطی از ماده و یا صورت و یا ماهیت و یا قوّه و یا امکان ـ باشد.

و اما موجودِ گردانیدن و جعل ماهیت: ناگزیر از ترکیب در علّت این مجعولیّت است، برای اینکه وجود جعل شده (مجعولٌ‌الیه) نسبت به ماهیت حالّ است و ناگزیر حالّ شئی ـ بالفعل ـ متأخر از ذات آن شئی و از امکان و قوّهٔ قبول آن مر آن حالّ را می‌باشد، پس آنجا علّت بسیطی پدید نیامده، بلکه علّت تامّ آن، مرکب از ذات فاعل و ماهیت مقبول و قوّت آن برای قبول می‌باشد، نه کمتر از این سه.

این قوّهٔ امکانی را نیز برایش نزدیکی و دوری تصور می‌شود، برای اینکه امکان ماهیت، اگر به ذات خودش ـ بدون اعتبار نسبتش به علّت ـ اخذ و اعتبار شود، آن قوّهٔ بعید و دور است، و اگر با نسبتش به علّتش اعتبار شود، آن قوّهٔ قریب و نزدیکِ فعل است، چون فعل عبارت است از موجودیّت آن، یعنی تقییدش به‌وجود، مانند هیولایی که به صورت مصوَّر و صورت‌پذیر می‌شود و با آن یک‌چیز می‌گردد.

ترجمهٔ اسفار ـ سفر اول

مرحلهٔ دهم

عقل و معقول

مرحلهٔ دهم
در عقل و معقول

از عوارض موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ بدون اینکه نیاز داشته باشد نوعی متخصص الاستعداد طبیعی و یا تعلیمی گردد ـ عالِم و یا علم و یا معلوم بودن آن است، پس بحث از علم و اطراف و احوال آن درخور این است که در فلسفهٔ اولیٰ که در آن بحث از احوال کلیّت که عارض موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ می‌شود بیان گردد، و سخن در آن، تعلّق به طرف‌های سه‌گانه دارد:

طَرَف اوّل

در ماهیت علم و عوارض ذاتی آن و در آن فصلی‌هایی چند است:

فصل اول

در تحدید و مشخص کردن علم

شبیه به این است که علم از حقایقی می‌باشد که اِنیّتش عین ماهیّتش است، چنین حقایقی را امکان تحدید و مشخص کردنشان نیست، چون حدود، مرکب از اجناس و فصول‌اند که اموری کلّی می‌باشند، و هر وجودی به ذات خودش متشخص است و تعریفش به رسمِ تام نیز ممتنع است، برای اینکه هیچ‌چیزی شناساتر از علم نیست، زیرا آن حالت وِجدانی (دریافتنی) نفسانی است که زندهٔ دانا آن را در آغاز و ابتدائاً از ذات خودش ـ بدون مشتبه شدن و اشتباهی ـ می‌یابد، پس چیزی که شأنش چنین است دشوار است به چیزی که هویداتر و آشکارتر است شناخته و مشخص شود، چون

هر چیزی نزد عقل، به‌واسطهٔ علم بدان آشکار می‌شود، پس چگونه علم، به چیزی غیر از علم آشکار می‌شود؟

آری! گاهی در برخی از امور هویدا، نیاز به آگاهی دادنها و توضیحاتی می‌شود که بدانها انسان آگاهی پیدا می‌کند و بدان‌چه از آن بی‌خبر بوده توجه می‌کند و معنای آن را تلخیص کرده و از حیث کشف و وضوح زیادی می‌بخشد، چنان که در وجودی که شناساترین اشیاء است کار چنین می‌باشد.

و اما آنچه که بعضی از فاضلان بر اینکه علم بی‌نیاز از تعریف است استدلال کرده که: هرکس چیزی را دانست، امکان آن را دارد که عارف بودن بدان‌چیز را بدون برهان و نظر بداند، و علم به عالِم بودن او عبارت است از علم به اتصاف ذاتش به علم، و علم به اتصاف امری به امری، درخواست علم به هریک از دو امر ـ یعنی موصوف و صفت ـ را دارد، پس اگر علم به حقیقت علم، کسبی بود، جز با نظر و استدلال محال بود که بدانیم ما عالِم به چیزی هستیم، در حالی که چنین نیست.

پس ثابت شد که علم به حقیقت علم، بی‌نیاز از کسب است و این منظور در آن است، برای اینکه آنچه بیان داشته چیزی را نمی‌بخشد جز اینکه علم، برای هرکسی به‌وجهی از وجوه ـ نه به وجهی که بدان از غیرخودش امتیاز می‌یابد ـ معلوم است، زیرا علم به ثبوت چیزی برای چیزی، هیچ درخواستی جز تصور آن به وجهی از وجوه ـ نه غیر این ـ را ندارد، چنان که در علم منطق ـ در مقام بیان اینکه: تصدیق نیازمند به تصور محکومٌ‌علیه و محکومٌ‌به و نسبت می‌باشد ـ بیان شده است، زیرا هر انسانی می‌داند که گوش و چشم و دست و پا و سر دارد، و بیشتر مردم حقایق این امور را ـ نه به کُنه و حقیقت آنها و نه به رسم‌هایشان ـ نمی‌دانند.

۲
فصلی
در اینکه علم به اشیایی که وجوداتشان از ما غائب و پنهان است، نزد ما ناگزیر از تمثّل صورت‌های آنها در آن (علم) می‌باشد

در مباحث وجود گذشت که اشیاء ـ به ویژه معدومات و بلکه ممتنعات ـ را

صورتهایی متمثّل در ذهن هست، چون ما برآنها به احکام ثبوتی صادق حکم می‌کنیم، مانند حکم به اینکه شریک باری‌تعالی ممتنع است و اجتماع دو نقیض محال، و کوهی از طلا و دریایی از جیوه، اینها جوهرِ جسمانی معدنی‌اند که وجودی در خارج ندارند، و صدقِ حکم به ثبوت چیزی برای چیزی درخواست وجود اثبات کنندۀ آن را در ظرف ثبوت دارد، پس این اشیاء را در گونه‌ای از وجود، وجود است، چون امکان ندارد که شئی، در خارج موصوف به امتناع وجود و یا به «لاوجود» در خارج باشد، چون شئی تا وجوب نیابد وجود نمی‌یابد، و چون وجود یافت معدوم نخواهد بود، پس ثبوت عدم و امتناع جز در علم ـ نه عین و خارج ـ نمی‌باشد.

اما شبهه‌ای که: حکم بر چیزی به امتناع ـ اگر کونش اقتضای ممتنع‌الکون بودن را دارد ـ باید صورت‌های علمیِ اشیاء ممکنی که عین ماهیات آنها هستند ممتنع باشند، به‌واسطۀ محال بودن حصول آنها به عینشان در خارج، پس هیچ فرقی بین ممکنات و ممتنعات در محال بودن وجود در خارج ـ برای هردو به ذاتشان ـ نمی‌باشد.

مندفع است به اینکه: اعتبار ماهیّت در نفس خودش غیراعتبار موجود بودن آن است، پس ماهیت با آنکه ذهنی است، محال است که خارجی باشد، خواه از ممکن اخذ و اعتبار شده باشد و یا نشده باشد، و همین‌طور بودنش با قید وجود خارجی محال است که ذهنی باشد؛ خلاصه آنکه هریک از وجود ذهنی و خارجی محال و ممتنع است که انقلاب و دگرگونی به دیگری پیدا نماید، و این اقتضای آن را ندارد که ماهیت از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم، اتصافش بدان دو (لابشرط) ممتنع باشد، پس محکومٌ‌علیه (حکم شدۀ بر آن) در عقل ـ به امتناع و یا به امکان ـ ناگزیر باید در عقل موجود باشد، ولی حکم به امتناع و یا امکان بر آن، به اعتبار این وجود نمی‌باشد بلکه به اعتبار ماهیت از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم می‌باشد.

و نزدیک به این معنی در دلالت بر ظرف شهود علمی و ظهور کشفی اینکه: بسیاری از اشیا هستند که متصف به اشتراک و عموم و نوعیّت و جنسیّت و آنچه در روند اینهاست می‌باشند، ولی در خارج هیچ‌چیز از این اوصاف بر آنها صادق نیست، پس اشیاء را ناگزیر نشأه و عالمی دیگر و گونه‌ای دیگر از وجود است که در آن (نشأه) متصف به کلیّت و نظایر آن می‌شوند.

و از شواهد قوی بر وجود نشأهٔ علمی اینکه: محسوسات، مانند گرمی و سردی ـ مثلاً وقتی که بدانها آلاتی چون لامسه و غیرآن تکیّف پیدا کنند ـ صورتِ حاصلِ از آنها در آلت، از جنس کیفیّت محسوس نمی‌باشد، بلکه از جنس دیگری از جملهٔ اجناس چهارگانه‌ای که تحت مقولهٔ کیف هستند می‌باشد، چون صورت گرمیِ قویِ موجود در آلت لمس، ملموس نیست، وگرنه غیر این لمس کننده هم باید آنچه که در آلت لمس اوست حسّ کند، و همین‌طور صورت مزه و طعم، مانند شیرینی زیادی که انسان آن را با آلت چشایی ـ مانند جرم زبان ـ ادراک می‌کند، از نوع مزه‌خوردنی‌های خارجی که موجود در جرم زبان است نمی‌باشد، وگرنه باید برای کسی که بر فرض، آن زبان را می‌خورد قابل چشیدن باشد، بلکه صورت هیچ‌یک از این اموری که نزد حواس حاضرند نیست مگر از کیفیات نفسانی که خودآنها هم از صفات نفوس‌اند نه اجسام.

پس گرمی ذهنی از جنس گرمی خارجی نیست، وگرنه باید بسوزاند، بلکه کیفیتی نفسانی است، و همین‌طور سردی ذهنی و رنگ ذهنی و حروف و صداهای ذهنی، مانند حدیث نفس اگر از کیفیات مسموع باشد، جز قائم به هوای مقروع (به‌گوش خورده شده) و یا مقلوع پدید نمی‌آید، وگرنه باید حدیث نفس (در دل سخن گفتن) برای هرکسی که گوش سالم دارد و پردهٔ صماخش سوراخ نشده باشد مسموع و شنیدنی باشد، این امور است که انسان را آگاهی می‌دهد که محسوسات را وجودی دیگر که غیرمحسوس است می‌باشد و به‌وجود نشأهٔ دیگری غیر از نشأهٔ اجسام و لواحق آن ایمان می‌آورد.

اما آنچه را که منکران این حضور علمی که مُباین وجود خارجی است دست‌آویز ساخته‌اند اینکه گفته‌اند: اگر اشیاء خارجی را در نفوس ما وجودی باشد، هنگام تصور کردن ما مر سیاهی و یا سفیدی را، اجتماع دوضد لازم می‌آید؛ و دیگر آنکه گفته‌اند: ماهیات ـ مانند انسان و فلک و زمین ـ وقتی که در عقل انطباق و نقش‌پذیری پیدا کردند، از آن حیث که صورت جزئیِ حاصل در ذات شخصی‌اند، ناگزیر موجود در خارج می‌باشند، پس اگر در ماهیّت و لوازم آن هم با افراد خارجی متحد باشند، لازم می‌آید که خواص و لوازم خارجی هم بر آنها مترتب باشد، پس باید (ماهیت) گرمی بسوزاند و انسان متحرک و نامی و نویسنده باشد و سیاهی قابض نور چشم باشد،

درحالی که چنین نیست، و اگر در ماهیت با آنها متحد نباشد، برای یک‌چیز دو وجود نمی‌بود ـ چنان‌که مطلوب همین است ـ و باز گفته‌اند: اگر علم ما به اشیاء عبارت از وجود آنها در نفس خودشان باشد، از این امر لازم می‌آید که نفس، متحرک و ساکن و گرم و سرد گردد.

در آغاز کتاب (در مبحث ماهیت و وجود) جهت حلّ این شکها و امثال اینها را دانستی که این وجود علمی، وجود دیگری است، و ماهیت اگر با این وجود پدید آید، بسیاری از صفات و آثاری که در وجود مادی ـ از تضاد و تباهی و ازدحام و غیراینها ـ مترتب بر آن است، از این وجود سلب خواهد بود.

اما برخی از آنان برای رهایی از این گفته‌اند: جایز است که لوازم شئی به حسب اختلاف قوابل اختلاف پیدا کند، یعنی وقتی گرمی داخل مادهٔ جسمانی شد، عوارضی مخصوص عارض آن می‌گردد، و چون نفسِ مجرّد، از وضع و مقدار رهایی پیدا کرد و خالی شد، چیزی از این آثار عارض آن نمی‌شود و ماهیت در دو حال (یکی) یکی است.

در این مسائل گفته می‌شود: اگر اشکال متوجه در نفس این آثار ـ مانند گرمی و سوزاندن ـ باشد، با پاسخی که داده دفع نمی‌گردد، پس راه همان است که ما در مباحث وجود ذهنی آن را تمهید و بیان داشتیم.

۳
فصلی
در چگونگی تفسیرهای گفته شدهٔ درباب علم و نقد آنها و تحصیل معنی جامعی برای افراد آن

بسیاری از مردم می‌پندارند که سخنان حکما درباب عقل و معقول درهم و آشفته است، برای اینکه ابن‌سینا گاهی تعقل را امری سلبی قرار می‌دهد، و این درحالی است که نزد ما روشن و ثابت است که عاقل و معقول بودن باری‌تعالی اقتضای کثرت را نه در ذاتش و نه در صفاتش ندارد، چون معنی عاقلیّت و معقولیّت او عبارت است از تجرّدش از ماده و این خود امری عدمی است؛ و گاهی (ابن‌سینا تعقل را) عبارت از

صورت‌های مرتسم در جوهر عاقل قرار می‌دهد که مطابقِ ماهیتِ معقول‌اند، و این درحالی است که نزد ما روشن و ثابت است که تعقل شئی به ذات خودش، جز حضور صورتش در نزد ذاتش نمی‌باشد.

چنان‌که بر این امر در نمط سوم از کتاب اشارات تصریح کرده و گفته: ادراک شئی عبارت از این است که حقیقت آن شئی نزد ادراک‌کنندهٔ آن تمثّل پیدا کند، و گاهی هم مجرّدِ اضافه (اضافهٔ تنها) قرارش می‌دهد؛ و این روشن و ثابت است: عقل بسیطی که واجب‌الوجود راست، عقلیتش به جهت حصول صورتهای فراوانِ در وی نیست، بلکه به جهت فیضان آن صورتها از وی است، به‌طوری که عقل بسیط، مانند مبدأ، خلاقِ صور تفصیلی می‌باشد، و همین‌طور عقل بسیط اجمالی ـ اگر در ما حصول یافت ـ مانند مبدأ، خلاق علوم نفسانی ما می‌باشد؛ و گاهی هم (ابن‌سینا تعقل را) عبارت از کیفیت دارای اضافه به امرِ خارجی می‌داند، و این روشن و ثابت است که علم از کیفیات نفسانی است و بالذات داخل در مقولهٔ کیف است و در مقولهٔ مضاف، بالعرض، و نیز روشن و ثابت است که تغییر معلوم، موجب تغییر علمی که عبارت از کیفیت دارای اضافه است می‌گردد (البته اطلاق کیف بر علم از باب مسامحه و تشبیه است).

اما شیخ مقتول صاحب کتاب حکمت‌الاشراق معتقد است که علم عبارت از ظهور است و ظهور، نفس ذات نور است، ولی نورگاهی نور «لنفسه ـ برای خود» است و گاهی نور «لغیره ـ برای غیرخود» است، پس اگر نور «لنفسه» باشد، مُدرِک نفسِ خود است و اگر نور «لغیره» باشد، این غیر، خالی از آن نیست که یا نورِ «لنفسه» است و یا اینکه نیست، بنابر دومی: یا این است که در نفس خود مُظلم و تاریک است و یا اینکه نیست، و بنابر دومی: یا این است که نورش «لغیره» است و یا اینکه نور «لغیره» نیست بلکه غسق و تاریکی «لغیره» است، بنابر تقدیر اول: این غیر، مُدرِک آن است و بنابر تقدیرات سه‌گانه: این غیر، مُدرِک آن نیست و آن هم مُدرِک نفس خود نیست.

این خلاصهٔ اعتقادش می‌باشد، پس دلالت دارد که علمِ چیزی به ذات خودش در نزد او عبارت از نور «لنفسه» بودن آن‌چیز است، و علم چیزی به‌غیر خودش در نزد او

عبارت از اضافهٔ نوری بین دو چیز نوری می‌باشد[۱].

ظاهر این سخنان متناقض است ولی امکان تأویل و بازگرداندن آنها به یک اعتقاد و یک نظریه امکان‌پذیر است و آن اینکه: علم عبارت است از وجود شئی مجرد، پس آن وجود به‌شرط سلب غواشی و پرده‌ها و حجابهاست، خواه علم «لنفسه» باشد و یا علم به‌چیز دیگر، اگر این وجود مجرّد که از آن غواشی و حجابات مسلوب است، وجود «لنفسه» باشد، عقل «لنفسه» هم هست، و اگر وجود «لغیره» ـ مانند اعراض ـ باشد، عقل «لغیره» و یا خیال و یا حس برای آن می‌باشد.

این مطلقا تحقیق معنی علم است به‌گونهٔ اجمال، حال بازمی‌گردیم به ابطال آنچه از ظواهر سخن‌های گفته شده در تفسیر علم فهمیده می‌شود و سپس می‌پردازیم به استحکام بخشیدن به آنچه که نزد ما حق و واقع است و پس از آن به‌قدر امکان، به اصلاحِ باطن آنچه از این نوعِ سخن گفته‌اند (یعنی آنچه مقصودشان بوده) می‌پردازیم.

گوییم: اینکه تعقل، یک امر سلبی است، بطلانش روشن است، چون ما هنگام تعقل چیزی به‌وجدان خویش مراجعه می‌کنیم، از جانب خویش در می‌یابیم که ما را چیزی حاصل شده است نه اینکه از ما چیزی زایل شده است.

و نیز: اگر علم، سلب قرار گیرد، هر سلبی که اتفاق افتد نیست، بلکه سزاوارترین چیز است، یعنی علم، سلب چیزی که مقابل آن است می‌باشد و مقابل علم، جهل است، اگر علم، سلب باشد، سلب جهل هم خواهد بود، جهل هم گاهی بسیط است و گاهی مرکب، پس اگر علم، سلبِ جهلِ بسیطی که عبارت از عدم علم به‌چیزی است باشد، پس عدم علم، ثبوتِ علم خواهد بود، بنابراین علم، ثبوتی خواهد بود نه سلبی، و اگر سلبِ جهلِ مرکب باشد، حلول و ورود واسطهٔ بین شئی و سلب آن لازم خواهد آمد، چون عدم جهل مرکب، مستلزم حصول علم نمی‌باشد، پس اینکه علم، سلبِ جهلِ‌مرکب است باطل می‌باشد.

و نیز: جهل مرکب، مرکب از علم و جهل است، پس اگر علمی که سلبش، سلبِ جزء آن که همان علم است باشد، سلبِ شئی از نفس خودش لازم می‌آید، و اگر سلبِ

۱. مراد از اضافهٔ نوری بین دوچیز نوری، اضافهٔ اشراقی بین دو نور است، یعنی نور «لنفسه» و نور «لغیره». «سبزواری»

جزء آن که همان سلب است باشد، بخش اول که بودن علم، عدمِ عدمِ آن است، بازمی‌گردد.

اگر کسی گوید: ما آن را عبارت از سلب جهل قرار نمی‌دهیم، بلکه سلب ماده و لواحق آن قرار می‌دهیم.

گوییم: این از سه جهت باطل است:

نخست آنکه: تجرّد از مادّه، به فردی غیر فرد دیگر نسبت داده نمی‌شود، یعنی گفته نمی‌شود: این نسبت به «زید» ـ غیر عمرو ـ مجرّد است، چنان که گفته می‌شود: «زید» این را ـ غیر عمرو ـ تعقل می‌کند، اگر علم به‌چیزی عبارت از تجرّدش از مادّه باشد، جایز است که به‌جای علمِ «زید» گفته شود: عالم حادث است، با این گفتن، «زید» تجرّد می‌یابد.

دوم اینکه: علم ما به اینکه شئی، مجرّدِ از وضع و اشاره است، علم به اینکه آن شئی، علم به شئی است نمی‌باشد، و اگر معنی علم به‌عینه معنی تجرّد از ماده باشد، هرچه از تجرّد شئی که می‌دانیم باید علم ما به اینکه آن (تجرد شئی) علم به شئی است باشد، درحالی که چنین نیست، بلکه بعد از علم به اینکه شئی مجرّد از مواد است می‌باشد؛ کسی می‌تواند پس از برهان، در اینکه علم است و یا عالِم به ذات خود و یا به‌غیر خودش است شک کند، از این‌روی بر این امر که: هر مجردی عقل و عاقل است اقامهٔ برهان شده، و ممتنع و محال است که یک معنی، در یک زمان هم مجهول باشد و هم معلوم.

سوم اینکه: ما نخست اشاره کردیم که: در نفس خود ـ از آن‌جهت که عالِمیم ـ حالتی ثبوتی را می‌یابیم که از دیگر حالات نفس، مانند اراده و قدرت و ترس و شهوت و غضب و غیراینها متمیز و جُداست، از این امر روشن شد که ادراک چیزی، مجرّدِ عدم نمی‌باشد.

اما مذهب و نظریهٔ دوم اینکه: علم عبارت از صورت منطبع نزد عاقل است، این هم از سه وجه مندفع است:

نخست اینکه: اگر تعقل عبارت از حصول صورت در عاقل است، ما باید ذات خود را تعقل نکنیم، تالی (قضیه) به ضرورت وِجدان باطل است، مقدم (قضیّه) هم همانند

آن باطل است، وجه لزوم آنکه: تعقل ما مر ذات خود را یا آن است که نفس ذات ماست یا آنکه ناگزیر از حصول صورت دیگری از ذات ما در ذات ماست و هردو قسم باطل است.

اما اوّلی: برای اینکه تعقل ما مر ذات ما را اگر نفس ذات ما باشد، هرکس که ذات ما را دانست، باید اینکه ما عاقل ذات خود هستیم را هم بداند، و همین‌طور هرکس اشیائی را که عاقل ذات خود هستند تعقل کرد، او را لازم می‌آید که تعقلِ آنها، عاقل بودنِ به ذات آنها باشد، بلکه تعقّل کردن او مر آنها را، تعقلِ تعقلِ آنها مر ذات خود را باشد، درحالی که چنین نیست.

اما دوّمی نیز باطل است:

نخست آنکه: چون این صورت ناگزیر باید مساوی با ذات ما باشد، اجتماع دو مثل هم لازم می‌آید، و یا اینکه یکی از آن‌دو، حالّ است و دیگری محلّ ـ با عدم برتری یکی از آن‌دو به‌حالّ بودن و دیگری به محلّ بودن ـ .

دوم: به‌جهت استلزام جوهر و عرض بودن یک‌چیز، چون صورت ذات ما همانند ذات ماست و ذات ما جوهری است که از حیث وجود، بی‌نیاز از چیزی است که بدان قیام داشته باشد، پس آنچه که پس از وجودش ـ بالفعل ـ بدان قیام دارد، عرض است.

اما سوم: برای اینکه هر صورت ذهنی کلّی است ـ اگرچه به هزار تخصیص تخصص یابد ـ چون این (تخصیص‌ها) مانع از کلّیت و احتمال اشتراک بین افراد فراوان نمی‌باشد، در حالی که ما ذات خود را هویتی شخصیِ غیرقابل اشتراک می‌دانیم، چون هرچه بر ذات ما افزوده شود، بدان به «هو ـ آن» اشاره می‌کنیم و به ذاتمان به «أنَا ـ مَن» اشاره می‌کنیم، پس اگر علم ما به ذات ما به‌صورتی زائد بر ما باشد، ما باید به «هو» به ذاتمان اشاره کنیم، تالی (قضیه) به ضرورت باطل است و مقدم آن هم مانند (تالی قضیه) باطل است.

وجه دوم آنکه: اگر ادراک عبارت از حصول صورت مُدرَک باشد، شکی نیست که این ماهیات، مقارن اجسام جمادی‌اند و آنها را ادراکی نیست، پس دانستیم که نفسِ حصول این ماهیات برای جوهر، ادراک جوهر مر آنها را نمی‌باشد، چون نفسِ حصول آنها در هر دو حالت، اختلاف نمی‌یابد، پس هرکس چیزی را ادراک کرد، امکان آن را

دارد که آن شئی و آنچه مقارن آن است را ادراک نماید، چون مقارنهٔ صورت سیاهی و «اَین» و «کم» نسبت به چیزی، مانع از این امر نیست که آن‌چیز مُدرَک باشد، وگرنه ادراک، به مجموع آنها تعلّق نمی‌گرفت، و ما بسیاری از اجسام دارای مقدار و وضع و کیف و اَین و غیراینها را ادراک می‌نماییم، و اگر گفته بودند: ادراک عبارت از حصول صورت آن چیزی که شأن آن ادراک است می‌باشد، این تفسیر چیزی به چیزی مِثل خودش است و باطل می‌باشد، پس دانسته شد که علم، عبارت از صورت حاصل نمی‌باشد.

اگر گفته شود: ما می‌گوییم: تعقل عبارت از حضور صورت مجرّد از مادّه ـ نزد موجود مجرّد از مادّه ـ می‌باشد.

گفته می‌شود: این نیز باطل است، چون تعقل، یک‌حالت ثبوتی است و تجرّد از ماده یک مفهوم سلبی است، پس محال است که معنی سلبی داخل در حقیقتِ امرِ ثبوتی که عبارت از تعقل است باشد، چون امر ثبوتی تقوّم به سلبی ندارد؛ پس باقی می‌ماند که گفته شود: تعقل عبارت است از نفس حضور شئی و ثبوت آن، و یا حالت دیگری، ولی این حالت ثبوتی جز هنگام تجرّد از مادّه تحقق و ثبوت نمی‌یابد، خواه گفته شود: این حالت به تنهایی همان ادراک است و یا آنکه گفته شود: مجموعِ حاصلِ از حضور و از این حالت عبارت از ادراک است.

گوییم: اما اوّلی: بطلانش گفته آمد؛ اما دوّمی: سخن پیچیده و دشواری است و به‌زودی به‌چگونگی درست و یا نادرست بودن آن و نقد و غیرحقیقی بودن آن بازمی‌گردیم؛ خلاصه آنکه این، موجب اعتراف در ظاهر اَمر می‌شود که ادراک، نفس حضور صورت نمی‌باشد.

اما مذهب و نظریهٔ سوم آنکه: علم، نوعی اضافه است بین عالِم و معلوم ـ بدون آنکه آنجا حالتی دیگر آن‌سوی آن (اضافه) باشد ـ .

این نیز باطل است، چون درباب مضاف گفته آمد که امور اضافی را استقلالی در وجود نیست و جز نزد دو متضایف تحصّل نمی‌یابد؛ بسیار می‌شود که ما اشیائی را ادراک می‌کنیم که در اعیان (خارج) وجودی ندارند، و ذات خود را ادراک می‌کنیم درحالی که هیچ اضافه و نسبتی بین ذات ما و ذات ما (یعنی ما و ذات ما) ـ جز

به‌حسب اعتبار ـ نمی‌باشد، و اگر علم ما به ذات ما عبارت از اضافهٔ ذات ما به ما باشد، باید علم ما به ذات ما ـ جز هنگام اعتبار و مقایسه ـ حاصل نباشد، درحالی که چنین نیست، بلکه ما پیوسته و دائم عالِم به نفس خودمان هستیم، خواه این را اعتبارکننده اعتبار کند و یا اینکه نکند.

بدان که آن کس که گفته (خطیب رازی) علم اضافه‌ایست که عارض مُدرِک به مُدرَک ـ یعنی ادراک ـ می‌شود، از آن‌جهت این نظریه را پذیرفته که برخی از شک‌ها و اشکالاتی که براین امر که: ادراک عبارت از صورت است وارد شده، از وی دفع گردد، ولی از این امر غافل مانده که اضافه، درخواست ثبوت دو متضایف را دارد، پس وی را لازم می‌آید آنچه در خارج موجود نیست، معلوم بودنش باشد، و نیز وی را لازم می‌آید که نوعی از ادراک، جهل نباشد، چون جهل عبارت از آن است که صورت علمی با حقیقت خارجی مطابقت نداشته باشد.

اما مذهب و نظریهٔ چهارم چیزی است که صاحب کتاب ملخّص پذیرفته و آن اینکه: علم عبارت از کیفیت دارای اضافه است.

این نیز در سستی، شدیدتر از آن (نظر خطیب رازی) است، نخست آنکه: بر وی لازم می‌آید که علم باری‌تعالی به ذات خودش و به‌غیر ذات خودش، عبارت از کیفیتی زائد و عارض بر ذات قیّوم احدی باشد، ذات اَحدی برتر از آن است که صفات کمالیش از نوع ضعیف‌ترین مخلوقات باشد.

و نیز اگر علم او کیفیت مضاف باشد، ذات حق‌تعالی از حیث وجود از این کیفیت قدیم‌تر و جلوتر است، چون محال است که این کیفیت هم به ذات خودش واجب‌الوجود باشد ـ به سبب محال بودن تعدّد باری‌تعالی ـ پس ذات باری‌تعالی پیش از آن کیفیت، عالِم به چیزی از اشیاء نبوده و عالِمیّتش به اشیاء، مستفاد از امری ممکن‌الوجود است که معلولش می‌باشد، در حالی که محال است دهندهٔ هر کمالی به غیر خود، از غیرخودش کمال بیابد.

و نیز بر اینکه: علم ما به ذات خودمان، غیر از ذات خودمان نمی‌باشد، اقامهٔ برهان شده، پس اگر علم، کیف بود، باید ذات ما کیفیت باشد، در حالی که ثابت شده که آن از مقولهٔ جوهر است نه کیف.

و نیز ما در خیال خودمان کوههای بلند و دشت‌های پهن و آسمان و زمین را مشاهده می‌کنیم که همگی جواهراند، پس ثابت شد که در علم، صور اشیائی که به عقل خود می‌دانیم آنها کیفیات نیستند وجود دارد، پس هرکه پندارد این صورتها کیفیاتند، سفسطه و مغالطه است و بدانها نباید توجه کرد، و اگر پندارد در علم، وجود صور معلومات کافی نیست و بلکه ناگزیر از قیام کیفیتی زائد ـ غیر از این صور ـ است، اثبات این مطلب با برهان، بر وی لازم است.

اما مذهب و نظریهٔ شیخ ـ پیروان رواقیان ـ: در آن بخشی درست است و بخشی نادرست.

بخش درست آن چیزی است که در علمِ جوهر مفارق به ذات خودش گفته که عبارت از نورِ «لنفسه» می‌باشد (یعنی نور برای خود نه غیرخود) و نور همان وجود است، و این بازمی‌گردد به آنچه که رأی و نظر ماست که: علم همان وجود است.

اما بخش نادرست آن اینکه گفته: علم شئی به غیر خودش عبارت است از اضافهٔ آن (شئی) بدان (غیر) و این نادرست است، چون علم، تقسیم به تصوّر و تصدیق و کلی و جزئی می‌شود و اضافه چنین نیست.

بر او این اشکال وارد می‌شود که حیوان نیز دارای ادراکات جزئی می‌باشد، و نظر و اعتقاد او این است که هر ادراک کننده‌ای باید نورِ «لنفسه» باشد و هر نور «لنفسه» عقل بالفعل باشد، پس بر وی لازم می‌آید که هر حیوانی دارای عقل باشد؛ و نیز از آراء و نظریات او این است که اجسام و مقادیر، به‌واسطهٔ علم اشراقی حضوری قابل ادراک‌اند، و همین‌طور کسی که معتقد است نفس ما، بدنش را به‌علم حضوری اضافی ادراک می‌کند؛ و نزد ما (مصنف کتاب قدس نفسه‌الزکیّة) این است که اجسام مادی ـ از حیث وجود مادیشان که در جهات مختلف تقسیم‌پذیراند ـ نه بدانها ادراک تعلق می‌گیرد و نه شعور و نه تعقل و نه چیز دیگر.

اما مذهب مختار (رأی و نظر ما) عبارت از این است که علم، همان وجود مجرّد از مادّهٔ وضعی می‌باشد.

بر او نیز اشکالات زیادی در ظاهر امر وارد می‌گردد، ولی تمام آنها در مقام تفکر و ژرفا اندیشی مندفع است.

از جمله آنکه: صورت ذهنی اگر مطابق با خارج نباشد، جهل است و اگر مطابق باشد، ناگزیر از امری در خارج است، بنابراین چرا جایز نباشد اینکه ادراک، حالتی نسبی بین مُدرک و آن (خارج) باشد؛ این چیزی است که شارحِ قدیمِ کتابِ اشارات بیان داشته و خواجهٔ طوسی در شرحش بر آن پاسخ داده که: برخی از صورتها هستند که مطابق خارج‌اند و آن علم است و برخی غیرمطابق خارج‌اند و آن جهل است؛ اما اضافه، در آن مطابقه و عدم مطابقه یافت نمی‌شود، چون وجودش در خارج ممتنع است، پس ادراک، از حیث علم و جهل به معنی اضافه نیست (چون اضافه معنی حرفی غیرمستقل در ذهن به‌گونهٔ وجود رابط است).

گویم: ظاهر سخن اعتراض کننده دلالت بر این دارد که صورت ذهنی اگر مطابق با خارج نباشد، نزد او جهل است، به معنی عدمی که مقابل مطلق علم ـ تقابل عدم و قنیه ـ است، نه به معنی وجودی که مقابل نوعی از مطلق علم ـ تقابل تضاد ـ می‌باشد، و این از باب مغالطه، به سبب اشتراک هریک از دو لفظ علم و جهل بین دومعنی می‌باشد، وگرنه اصلاً وجهی برای آنچه گفته بود نبود، بلکه سخن را چنین تأکید می‌بخشید که: علم عبارت از صورت است و بس، چون صورتِ غیرمطابق با خارج وقتی در ذهن تحقق می‌یابد، هیچ‌کس را شکی نیست که در آن حال بخشی از بخش‌های مطلق علم تحقق یافته، با اینکه آنجا اضافه‌ای که نسبت به چیزی از اشیاء خارجی تحقق یابد نیست، پس دلالت بر این دارد که علم، گاهی بدون اضافه پیدا می‌شود، پس دانسته شد که طبیعت علم امری غیر از اضافه است.

از آن جمله اینکه: اثبات صورت اگر لازم باشد، در آنچه که در خارج موجود نیست لازم می‌آید، اما امور موجود در خارج، محتمل است که علم بدانها مجرّدِ اضافهٔ بدانها باشد.

پاسخ آنکه:ادراک و علم به یک معنی‌اند و بر انواع ادراکات ـ مانند تعقل و تخیل و احساس ـ اطلاق می‌گردد، پس چون ماهیتش در برخی از افراد دلالت بر این دارد که امری غیرمضاف است و اضافه عارض آن شده، قطعاً دانسته می‌شود که هرکجا باشد از مقولهٔ مضاف نیست.

از آن جمله: ادراک سیاهی اگر عبارت از حصولش مر شئی را باشد و بس، باید

جسم سیاه مُدرَک باشد.

پاسخ اینکه: مطلق حصول، در مُدَرک بودن کافی نیست، بلکه حصول صورت مجرد از مادّهٔ وضعی است.

و از آن جمله اینکه: اگر معنی ادراک به عینه حصول صورت مجرّد است، وقتی ما موجودی را به ذات خودش قائم دانستیم، بدون اینکه نیازی به برهان تازه باشد، خواهیم دانست که آن موجود عالِم است، و وقتی ما موجود غیرجسمانی را دانستیم که برایش صورت سیاهی پیدا شده، قطع می‌کنیم که او عالِم بدان (صورت سیاهی) است و ما بعد از اینکه دانستیم خداوند متعال غیر جسم و جسمانی است، در اینکه آیا وی ذات خود را می‌داند یا نمی‌داند، و آیا علم به ذات او عین ذات اوست و یا امری زاید بر ذات اوست، نیازمند به برهان هستیم.

گویم: علم، عبارت از نفسِ مفهوم صورت مجرّد برای اَمری نیست تا وقتی آن مفهومِ چیز را تصوّر کردیم، قطع به حصول علمِ بدان کنیم، بلکه علم عبارت است از گونه و شکل وجودِ امر مجرّد از مادّه، و وجود چیزی است که امکان تصوّر آن به کُنه ـ جز به نفس هویّت موجود آن ـ و به مثال ذهنی آن نمی‌باشد [۱]، پس اگر حصول آن وجود را در عقل خودمان فرض کردیم، در آن حال شکی در اینکه عالِم به ذات خود و عالِم به آنچه نزد ذاتش حاضر است نداریم و در این صورت نیازی به برهان نمی‌باشد.

و از آن جمله اینکه: اگر تعقل ذات ما، نفس ذات ماست [۲]، پس علم ما، به علم ما به ذات ما، اگر به‌عینه علم ما به‌ذات ما می‌باشد، در این صورت آن نیز به‌عینه ذات ما می‌باشد (چون متحدِ با متحدِ چیزی متحدِبا آن چیز است) و در ترکیبات نامتناهی نیز همین‌طور ادامه دارد، ولی اگر آن، علم ما به ذات ما نباشد، از این امر لازم می‌آید که علم ما به ذات ما نیز نفس ذات ما نباشد.

این اعتراض را محقق مقاصد اشارات (خواجه‌نصیرالدین) نقل کرده و گفته از

۱. یعنی جز به علم حضوری، و آن جز در علمِ شئی به ذات خودش و در علم شئی به معلول خودش امکان‌پذیر نیست، پس علم به حقیقت وجود برای انسان. امکان ندارد که از نوع اول ـ به‌واسطهٔ فنای در آن ـ باشد. «سبزواری»

۲. وقتی علم، وجود مجرّد از مادّهٔ وضعی باشد و نفوس ما وجوداتی مجرّد از مادّه باشند، پس علوم‌اند، بنابراین علم ما به‌ذات ما نفس ذات ماست، پس ارتباط اعتراض به مذاهب و آراء روشن شد «سبزواری»

اعتراضات مسعودی است و پاسخش را چنین داده که: علم ما به ذات ما، بالذات ذات ماست و به‌نوعی از اعتبار غیرذات ماست، و یک‌چیز گاهی دارای اعتبارات ذهنی است و مادام که اعتبار کننده آن را اعتبار می‌کند انقطاع‌پذیر نمی‌باشد.

گویم: این پاسخ، ریشهٔ شبهه را قطع نمی‌کند و سزاوار است که گفته شود: علم ما به ذات ما، نفس وجود ذات ماست، و علم ما به علم ما، به عینه وجود ذات ما نیست، بلکه صورت ذهنیِ زائد برماست و به‌عینه هویّت شخصی ما نمی‌باشد و خود هویّت ذهنی دیگر دارد، و همین‌طور علم ما به آن علم، صورتی زائد است بر دو هویت علمی اوّلی، و همین‌طور ادامه دارد تا آنکه اعتبار و تصوّر قطع شود، و از این امر اجتماع دو مثل در مرتبه لازم نمی‌آید، چون بارها گفته شد که: وجود را خواه عینی و خارجی باشد و یا ذهنی، صورتی علمی که با عین و هویت او مطابقه داشته باشد نیست، و ما چون هویّت شخصی وجودی خود را به‌علم زاید دانستیم، این علم، عرضی است که قائم به وجود ماست و اَمری است که مغایر وجود ما و غیر مماثل با ماست، و حال در علمِ به هر علمی (یعنی ماهیت شئی) هم این‌گونه است، چون هر علمی عبارت از گونه‌ای از وجود است و دست‌یابی بدان جز به نفس آن امکان‌پذیر نیست، نه به سبب صورت دیگری، پس علم به هر وجود و تشخصی ـ جز به‌وجه کلّی عام ـ امکان‌پذیر نیست.

از آن‌جمله اینکه: ما می‌دانیم که مشاهده شونده «زید» موجود در خارج است، و اینکه گفته شده: آن مثال و شَبَح آن است، این مقتضی شک در امور اوّلیّة است.

محقق (طوسی) از این اشکال پاسخ داده که: شکی نیست که مشاهده شونده «زید» است و نزاعی در این امر نیست، اما مشاهده، عبارت است از حصول مثال آن در آلت مُدرِک، و عدم امتیاز بین مُدرِک و ادراک، منشأ این اعتراض شده است.

گویم: حقیقت در نزد ما این است [1] که: آنچه درواقع، مشاهده و مشاهده شونده

۱. نظر مصنف قدس سره به سخن محقق طوسی در آلت مدرِک است و خلافی بین آن‌دو در حصول شخص مثالی نیست، بلکه خلاف بین آن‌دو، و بلکه بین او و بین قائلان به این است که مشاهده به‌واسطهٔ انطباع در دو موضوع است: یکی نزد آنان مشاهده شوندهٔ بالذات است که قیام حلولی به آلت دیدن دارد، و نزد مصنف، قیامش به نفس ناطقه در مقام نازل است، دوم اینکه مشاهده شوندهٔ بالذات، صورتی است که از مبدأ فیاض ـ نزد آنان ـ افاضه می‌شود، و نزد مصنف: صورتی است که از نفس افاضه می‌شود، چنان‌که درجای خودش تحقیق شده است. «سبزواری»

بدان تحقق می‌یابد، شخص مثالی موجود در اعیان است نه در آلت مشاهده، چنان‌که به‌زودی درجای خودش با خواست الهی توضیح خواهیم داد و این مطلب را آشکار خواهیم ساخت.

اینها دسته‌ای از مذاهب و نظریات منتسبان به حکمت، درباب علم و آنچه اشکال که بر هریک از آنها وارد می‌شود است، اکنون نقاب و پردهٔ اجمال را از چهرهٔ حقیقتی که بدان اشاره کردیم برگرفته و پایه‌های آن را محکم و استوار می‌سازیم.

۴
فصلی
در تحقیق معنی علم

علم، امری سلبی ـ مانند تجرّد از ماده ـ و بلکه اضافی هم نیست، بلکه وجودی است، و هر وجودی هم نیست، بلکه وجود بالفعل است نه بالقوه، و نه هر وجود بالفعلی، بلکه وجودی خالص و غیرآمیختهٔ با عدم، و به مقدار خالص بودنش از آمیختگی با عدم، علم بودنش شدت دارد.

بیان آن اینکه: مادّهٔ نخستین در ذات خودش اَمر مُبهمی است و بالفعل موجود نیست، و ذاتی تحصّل و تقوّم پیدا می‌کند که به جسم ولواحق جسم ـ مانند حرکت و آنچه از حرکت پیدا می‌شود ـ تحقق و ثبوت داشته باشد، و جسم ـ از آن‌روی که جسم است ـ وجودی که خالص از عدم خارجی باشد ندارد، چون هر جزء فرض شدهٔ در آن، وجودش مقتضی عدمِ غیرخود از اجزاء، و عدمِ کُل را دارد، زیرا اگر این جزء پیدا شود، کُل معدوم خواهد بود، و همین‌طور دیگر اجزاء هم از آن مسلوب خواهد بود، و از آن‌جهت که وجود عین وحدت و یا ملازم آن است، پس آنچه که وحدت ندارد وجود هم ندارد، و همین‌طور حمل و هوهویت از لوازم وحدت، بنابراین آنچه که هوهویّت ندارد، برای چیزی وجود هم ندارد (یعنی آنچه که در آن اتحاد نیست پس وحدتی ندارد و درنتیجه وجودی ندارد) و هیچ‌چیز از اجزای جسم متصل ـ اگرچه به‌حسب وهم باشد ـ حمل بر جسمی نمی‌شود و هیچ جسمی حمل بر چیزی از آن اجزاء نمی‌گردد، با آنکه آن جسم از حیث هویّت، از اتصال این اجزاء حاصل شده است و کمالش به

زیادی آن اتصال، در امتداد یافتن آن است، و آنچه کمال شئی است موجب زوال آن شئی است، پس چگونه در نفس خود موجود مستقلی خواهد بود؟

خلاصه آنکه جسم، حقیقتی افتراقی و از هم جُداست که در وجودش قوّهٔ عدمِ آن می‌باشد و در عدمش قوّهٔ وجودِ آن، پس وجود هر فردی از آن ـ مانند یک‌وجب مثلاً ـ عین عدم فرد دیگر و یا ضد آن می‌باشد، بنابراین در آن قوّهٔ زوال نفس خودش هم هست، و این نهایت ضعف وجود شئی است که وجودش موجب عدم آن باشد، و این مانند کثرت، در ضعف وحدت است، چون وحدتِ کثرت عین کثرت آن برای شئی می‌باشد.

و بین هیولای نخستین و بین جسم ـ در نقص وجود ـ فرق است، هیولا به‌عینه برای وجود اشیاء فراوان، قوّهٔ صِرف است، ولی جسم، در وجودش قوّهٔ عدم آن می‌باشد، بنابراین آنچه که شأنش چنین است، به ذات خود به‌تمامه پدید نمی‌آید، و آنچه که به ذات خود به‌تمامه پدید نمی‌آید، به چیز دیگری دست نمی‌یابد، زیرا دست‌یابی و درک از لوازم علم است، ولی هیچ‌کس را به‌چیزی از جسم و اَعراض لاحق آن علمی، جز به‌صورتی غیر از صورت وضعی مادی آن که در خارج است نمی‌باشد، برای اینکه آن صورت به‌عینه، وقتی برای چیزی حاصل گشت، آن‌چیز یا مادّهٔ آن است که عبارت از محل آن می‌باشد و یا اَمری است که در آن فرود و حلول نموده و یا امر دیگری است که با آن (صورت) در آن (ماده) حلول کرده است، و حکم همگی ـ در اینکه به‌ذات خود وجود ندارد ـ مانند حکم صورت جسمی خارجی است که هیچ‌چیزی از آن نزد چیزی ـ وجود ـ جز به حسب اطراف و نهایات آن ندارد، و نهایت هرچیز خارج از ذات خودش است و ادراک، تعلّق به ذات اشیا و اجزای داخلی آنها می‌گیرد.

از آنچه بیان داشتیم دانسته می‌شود که اصل وجود در مُدرَک بودن شئی و محل رسیدن به‌چیزی که ادراکش کرده و بدان رسد کافی نیست، بلکه وجودی (کافی) است که دارای وضع مقوله‌ای نباشد، لذا ادارک عبارت از وجودی قوی است که این آمیختگی‌های عدمی را به‌همراه نداشته باشد.

ممکن است مراد گوینده از این، چیزی باشد که پیش از این بیان داشته که: تعقل عبارت است از مجموعِ حاصلِ از حضور شئی و حالت دیگر آن؛ اگر مرادش از این

خودش، چون نفس به‌سبب بساطتی که دارد، بعض و بخش و پاره و این چیزها را ندارد.

سوم اینکه: کیفیّت ضعیف هنگام حصول کیفیّت قَوی، در ماده محو می‌شود، برعکس صورت‌های نفسانی، برای اینکه قوی آنها، ضعیف را هنگام ورودش باطل نمی‌سازد، به‌ویژه در امر تخیّل و تعقل، چون عقل، ضعیف را از پی قوی ادراک می‌کند و کوچک را بعد از بزرگ و کمتر را پس از بیشتر تخیل می‌نماید.

چهارم آنکه به کیفیّات مادّی به‌واسطهٔ حواس اشاره می‌شود که در جهتی از جهات این عالم واقع‌اند، ولی صورت‌های ادراکی این‌گونه نیستند، چون نه قابل اشاره‌اند و نه دارای وضع ـ به معنی مقوله ـ و نه جزئی از آنند.

پنجم آنکه: یک‌صورت مادّی امکان دارد که به ادراکات فراوان و اشخاص بسیاری ـ به آن معنایی که مراد از آن ادراک است ـ مُدرَک باشد، پس به‌یک نوشته دیدگان بسیاری می‌افتد و یک صدا را گوشهای فراوانی می‌شنود، ولی وجود صورت ادراکی این‌گونه نیست، یعنی آنچه در خیال من است امکان ندارد غیر از خودم کسی بر آن آگاهی یابد و آنچه در قوّهٔ ذوق (چشایی) من است ممکن نیست آن را جز خودم کسی بچشد، از این‌روی گفته‌اند: آتش نفسانی نمی‌سوزاند و سوزش قلب عاشق گرم نمی‌کند و سرمای سینه‌اش سرد نمی‌کند، و عقل چون حکم می‌کند که آتش سوزاننده است و آب سردکننده، دیگر حکم نمی‌کند که آتش هنگامی که در نفس نیست می‌سوزاند و یا آب وقتی در نفس نیست سرد می‌کند، بلکه حکمش این است که آنها اموری هستند اگر در خارج پیدا شوند می‌سوزانند و یا سرد می‌کنند، و چون حکم کرد که جوهر قائم به ذات خودش است و به غیرخودش قائم نیست، مراد عقل از این حکم این نیست که وجود ذهنی آن به‌غیر خودش قائم نیست، بلکه معنایش این‌که: آنچه را صورت شئی می‌داند، وجودش به غیرخودش قائم نیست، و از این امر لازم نمی‌آید، صورتش که مطابق آن (شئی) است، به غیرخودش قائم نباشد.

ششم اینکه: صورت‌های کونی وقتی از موضوع خودشان زایل شدند، امکان بازگردیدنشان و یا بازگردیدن همانندشان، جز به سبب اکتساب جدید و تأثیر تازه‌ای ـ مانند همان اسبابی که نخست از آنها پدید آمدند ـ نمی‌باشد، برعکس صورت‌های نفسانی که

چون پس از حصولشان زایل شدند، در باز گردیدنشان نیازی به اکتساب جدید ندارند.

هفتم اینکه: صورت‌های کونی اگر از حیث وجود ناقص باشند، امکان استکمالشان جز به‌واسطهٔ فاعل غریب (دور) و یا سبب مباین و جدا(ی از صورت کونی) امکان‌پذیر نیست، مانند درخت که چون به مقدار خودش رسید نیاز به اسبابی دیگر مانند آب و زمین ـ برای تغذیه و رُشد ـ دارد، و حیوان هنگامی که به نهایت کمالش می‌رسد (نیاز به فاعل غریب و سبب منفصل دارد) و همین‌طور صورت‌های جمادیِ طبیعی و یا صناعی ـ وقتی پس از نقصانشان کمال می‌یابند ـ به سبب اسبابی که از آنها منفصل و جدایند کمال می‌یابند، برعکس صورت‌های قدسی و پاک که در آغاز کار کامل نیستند ولی در رسیدن به کمالِ درخورِ حالِ خودشان ذاتاً مستکفی‌اند و نیازمند به کمال بخشی که از ذاتشان منفصل و جدا باشد نیستند.

هشتم اینکه: صورت‌های کونی، صدق نقض مفهومات و معانیشان بر آنها امکان‌پذیر نیست، یعنی آتش خارجی، «لانار» بر آن صدق نمی‌کند و سیاهی خارجی، سیاه نبودن («لیس بسواد») بر آن صدق نمی‌کند، برعکس آتش نفسانی، چون آن به حمل شایع صناعی آتش نیست، و جسم موجودِ در نفس، جسم نیست، و حال کیفیات محسوس ـ مانند رنگها و صداها و مزه‌ها و بُوها ـ هم این‌گونه است، یعنی بر نفس خودشان ـ به‌حمل ذاتی ـ حمل می‌شوند و از نفس خودشان ـ به حمل صناعی ـ سلب می‌گردند، پس حیوان نفسانی حیوان است و حیوان نیست.

رازِ این سخن آنکه: این‌گونه از وجود صوری که نقایص مادّی از آن مسلوب است [1]،

۱. اشاره است به فرق بین وجود ادراکی و وجود مادی به حسب حقیقت امر، برای اینکه وجود ادراکی برای ماهیت ـ با دقت نظری که شده ـ عبارت از وجود آن (ماهیت) است ذهناً، به‌گونه‌ای که آثار وجود مادّی خارجی آن بر وی مترتب نمی‌شود، پس آنچه که در ذهن است بر آنچه در خارج می‌باشد حمل ـ به حمل اولی ـ می‌شود و به حمل شایع از آن سلب می‌گردد، ولی صورت ادراکی ـ به حسب دقت‌نظر ـ صورت مجرد خیالی و یا عقلی است که آن صورت از حیث وجود، از این وجود مادّی برتر و شریف‌تر می‌باشد و دارای آثار خود که مناسبت با مرتبهٔ وجودی خودش دارد می‌باشد. اگرچه دارای این آثار خاصی که وجود مادّی دارد نباشد ـ لذا پنداشته می‌شود که آن وجودی است که آثار بر آن مترتب نمی‌گردد، لذا به انتزاع مفاهیم و ماهیات و سلب و ایجاب بازمی‌گردد ـ اگرچه هردو بنابراین نظر درست‌اند ـ ولی حمل، از نوع حمل حقیقت و رقیقت است که بین مراتب شدت و ضعف ـ در مقام هر تشکیکی ـ می‌باشد، و سلب حمل روشن است که به حمل شایع صناعی می‌باشد. «سبزواری»

وجودی به‌گونه‌ای اعلا و برتر می‌باشد، از این‌روی اثبات این معانی جسمی مادی برای آن، از جهت تحقق و ثبوت مبدأ و اصل در آن (وجود اعلا) می‌باشد، زیرا این صورت‌های مادّی نسبت به آن صورت‌های مجرد، اصنام و قالب‌اند؛ اما سلب این امور از آنها برای آن است که آن صورتها، برتر و شریف‌تر از آنند که به‌سبب این اکوان و وجودات پست پدید آیند، لذا این حیوان گوشتیِ مرکّبِ از اضداد و صور نابود شوندهٔ دگرگون‌پذیر، مثال و سایه‌ایست مر آن حیوان نفسانی بسیط را، اگرچه فوق آن‌چیزی باشد که برتر از آن باشد، و آن حیوان عقلیِ بسیطِ واحدی است که با بساطتش، جامعِ تمام اشخاص و اصناف مادّی و نفسانی که از نوع خودش در تحتش می‌باشد هست، و آن مثالِ کلّیِ نوعیِ آن (ماهیّت) می‌باشد و آن همان فرس (اسب) عقلی است، و همین‌طور در هر نوعی از انواع حیوانات و غیرحیوانات، چنان که در مباحث ماهیت گفته آمد.

در اینجا مقصود بیان این مطلب است که: صورت‌های مجرّدِ مطابق با این صورت‌های مادّی، چگونه نقایض نفسشان بر وجهی بر آنها صدق می‌کند که اشکال تناقض لازم نمی‌آید؟ مبنای آن تحقیق مسألهٔ شدیدتر و ضعیف‌تر بودن است و اینکه وجود شئی وقتی شدّت پیدا کرد، از نوعش به نوعی برتر از آن خارج می‌گردد، با اینکه هر اشتدادی، امعان و فرو رفتن است در نوع خود که در آن است؛ در مَثَل مشهور آمده که: شئی اگر از حدّ خودش تجاوز کند، انعکاس به ضدّ خودش پیدا می‌کند، و استکمالات مادّهٔ واحد نیز از این قبیل است، چنان که جَنین وقتی صورت طبیعیش استکمال یافت، صورت نفسانی و سپس عقلی می‌گردد، پس آنچه که از آن مسلوب بوده بر وی صدق می‌کند و آنچه بر وی صدق می‌کند از وی سلب می‌گردد.

۶
فصلی
در اینکه گفته‌اند: علم عَرَض است

اما علوم خیالی و حسّی ـ نزد ما ـ حلول در آلت تخیّل و آلت حسّ ندارند، بلکه این آلات مانند آینه‌ها و مظاهر، نسبت به آنهایند و برای آنها نه محلّ‌اند و نه موضع،

درنتیجه جواهر آنها جواهری هستند که از مادّه مجرد و رهایند و اعراض آنها اعراضی هستند که قائم به این جواهراند و تمامی به نفس قیام دارند، مانند قیام ممکنات به حضرت باری‌تعالی.

اما علوم عقلی: مشهور این است که علوم عقلی ما به اشیاء عبارت از ارتسام صورت‌های آنهاست در نفوس ما، چون علم، مکتسب و بدست آمدهٔ از صور موجوداتی است که از مادّهٔ خود مجرّد و رهایند، و آنها عبارت از صور جواهر و صور اعراض می‌باشند.

در این قسمت بر ایشان شکی بسیار قوی وارد شده که ابن‌سینا در کتاب الهیات شفا آن را بیان داشته و آن اینکه: علم چون لازم است که مطابق معلوم باشد، پس اگر معلوم، ذاتی باشد که قائم به نفس خودش باشد، در آن صورت علم بدان، مطابق با آن و داخل در نوعش می‌باشد، و داخل در نوع چیزی ناگزیر باید با آن‌چیز مندرج در تحت جنس آن و همانندش در آن جنس باشد، ولی جوهر، مقول (محمول) بر آنچه که تحت آن است ـ قول جنس ـ می‌باشد، بنابراین صورت عقلیِ جواهر هم ناگزیر باید جوهر باشد، با اینکه علم بدان، از کیفیّات نفسانی است که قائم به نفس می‌باشد، پس یک‌چیز است که هم جوهر است و هم‌عرض، ولی چیزی از جوهر، عرض نمی‌باشد.

این همان اشکال مشهور است و ما پیش از این اشارهٔ به چگونگی دفع آن کرده و می‌کنیم، ولی ابن‌سینا از این اشکال چنین پاسخ داده: ماهیت جوهرجوهر است، به این معنی که در اعیان موجود است نه در موضوع، و این صفت برای ماهیتِ جوهرِ معقول موجود است، چون آن ماهیّتی است که شأنش، موجود بودن در اعیان است نه در موضوع، یعنی آن معقول از امری است که وجودش در اعیان این است که در موضوع نباشد، اما وجودش در عقل به این صفت: در حدّ آن ـ از آن حیث که جوهر است ـ نمی‌باشد، حرکت هم همین‌طور است، یعنی ماهیّتش عبارت است از یک‌نوع کمال بالقوّه، در حالی که در عقل، حرکتی به این صفت نیست تا آنکه در عقل، یک‌نوع کمال بالقوّه‌ای از این جهت باشد تا ماهیّت آن محرک عقل گردد... تا پایان آنچه بیان داشته.

گویم: این سخن مرا به شگفت وا نمی‌دارد، چون دلایل اثبات وجود ذهنی برای اشیاء

اگر تمام باشد، دلالت بر این خواهد داشت که اشیاء را ـ با تمام صفات و لوازم و لواحقشان و هر معنی که دارند و به هرگونه که می‌خواهد باشد ـ وجود دیگری است غیر از این وجود مادّی نابود شونده؛ پس همان‌طور که ما مثلاً انسان را نوعی جوهر تصور می‌کنیم، همین‌طور با قید اینکه بالفعل قائم به ذات خودش است و عاقل ذات خود می‌باشد و از محل و موضوع مجرّد و مبراست هم تصور می‌کنیم؛ بنابراین عُذری را که بیان داشته در آن جاری نیست، ولی اگر همانند چیزی را که در تمام صفات ماهیات و اجناس و فصل‌های آنها بیان داشته بیان می‌داشت، این موجب آن می‌شد که چیزی از ماهیت اشیاء درذهن باقی نماند؛ پس آن‌چیزی را که مثلاً در ذهن صورت حیوان قرار داده، اگر نه جوهر باشد و نه جسم و نه نامی (رُشدکننده) و نه حساس و نه متحرک و نه متحیز (دارای مکان و محل) و نه چیزی از مقوّمات حیوان و فصل‌های بعید و قریب آن و نه در آن چیزی از حیوانیّت ثابت باشد، پس به چه چیزی حیوان می‌باشد؟ آیا حیوانیتش به این است که بالفعل جوهر جسمانی نامی حساس است؟ در حالی که چنین نیست، و یا به این است که چون در خارج پیدا شود، باید حیوان باشد؟

گوییم: مقصود از این سخن چیست؟ اگر مراد از آن امکان این امر است که این صورت ذهنی به حسب شخصیتش در خارج پدید می‌آید؟ این‌چنین نیست، چون شخص موجود در ذهن که بر وی کلیّت و اشتراک عارض شده، امکان ندارد که از عقل خارج شود و به‌عینه شخصی جسمانی گردیده و اختصاص به وضع و اشاره پیدا کند، چون این یک‌نوع آمیزش و درهم کردن بین انواع مختلف وجودات و باطل ساختن حیثیّات است، چون شخص عقلی، شخصیتش منافی عموم و اشتراک بین افراد فراوان نیست، در حالی که دربارهٔ شخص خارجی این امر ممتنع است.

و اگر مراد از آن این است که به حسب ماهیّتش موجود به این موجود عقلی است به‌طوری که اگر در خارج پیدا شود جوهری چنین خواهد بود؛ این در نزد آنان از مقولهٔ کیف است، پس اگر در خارج هم پیدا شود کیفیّت نفسانی خواهد بود نه جوهر و نه «کم» و نه کیفی دیگر.

و اگر مراد از آن چنین باشد که این ماهیت موجود در ذهن به‌گونه‌ای باشد که اگر به فرض محال به‌واسطهٔ وجود ماهیّت دیگری در خارج موجود گردیده است، آن ماهیت

باید جوهر باشد و یا چنین و چنان باشد؛ اگر این هم پذیرفته شود فایده‌ای در آن نیست، چون هر ماهیّتی در هرگونه و شکلی از وجود که باشد، این فرض ـ با قیاس به هر ماهیّتی ـ در آن جاری است، زیرا این مانند آن است که گوییم: اگر جوهر عرض بود باید وجودش در موضوع می‌بود، و اگر جسم عقل می‌بود باید در هریک از کمالاتی که دارد بالفعل باشد، و اگر ممکن واجب می‌بود باید صانع عالم باشد.

در این صورت هیچ فرقی بین این مذهب و نظر و مذهب قائلان به شبح و مثال نخواهد بود و باید صورت‌های موجود در نفس، همانند صورت‌های نقش بر دیوار ـ در انسان و اسب و فیل و درخت و نهر بودنشان ـ باشند، چون آنگاه بر آنها صدق می‌کند که اگر موجود در اعیان (خارج) بودند، مسلماً همین امور بودند، ولی موجودیّت آنها خارج از این سطح است و ممتنع می‌باشد، بلکه حقیقت این است که صورت‌های عقلیِ جواهرِ موجودِ در اعیان، به‌عینه معانی آن حقایق و ذات اصیل آنها هستند [۱]، پس جوهر ـ و بلکه جسم ـ را مثلاً معنی و صورتی محسوس است و صورت محسوس آن عبارت از جوهر حسی می‌باشد و صورت معقول آن عبارت از معنی جوهر، و این همان معنی معقولی است که عقل از ذات خودش آن را ادراک می‌کند که وی موجود «لافی موضوع» است، بدون اینکه در تعقلش نیازمند به‌صورتی که قائم به عقل است باشد.

۱. مراد از معانی مثل آنست که گفته‌اند: عالم معنی منقسم به عالم ربوبیت و عالم عقول است، و مانند آنچه مولوی قدس سرّه فرموده:

قرنها بر قرنها رفت ای همام   وان معانی برقرار و بر دوام

توضیح مطلب مصنف قدس‌سرّه آنکه: هر حقیقتی از حقایق را معنا و صورتی است ـ یعنی حقیقت و رقیقت ـ و به عبارتی دیگر: اصل و فرع، پس معنا و حقیقت و آصل آن چیزی است که در نفس می‌باشد. چون نفس بسیط حقیقی ـ پس از حق‌تعالی و عقول مفارق ناب ـ می‌باشد، و هر بسیط حقیقی جامع وجودات مادون خود است، پس وجود نفس وجودی است که جامع وجود انواع ـ به‌گونهٔ اعلا و گسترده ـ می‌باشد، و چون اراده کرد که حقیقتی از حقایق را بداند و بشناسد، به صفحه و کتاب ذات خودش نظر می‌افکند، در حالی که ذات، متصوَّر به صورت هر حقیقتی می‌باشد، لذا آن حقیقت را از ذات خودش می‌داند، و مقصود من از صورت چیزی است که بدان شئ بالفعل می‌باشد، و پیش از این گذشت که هر حقیقتی در نفس، نقیض آن هم بر وی صدق می‌کند و عین آن هم بر وی صدق می‌کند، پس سلب، به اعتبار نفی کردن حدود و نقصانات آن (نفس) است و موجودیتش به وجود واحد بسیط، عبارت است از وجود ذات نفس، بلکه نزد اینان نفس را ماهیتی نیست و اثبات، به اعتبار این است که این‌گونه از وجود اعلای آن، اصل و مبدأ و حقیقت آن است.. «سبزواری»

و همین‌طور حیوان معقول عبارت از جسم معقول و نامی معقول و حساس معقول است، پس معقولِ از این امور لازم نمی‌آید اموری باشند که از حیث وجود و معنی باهم اختلاف داشته باشند که تقوّم وجودش در موضوع ـ در این‌گونه از وجود کمالی عقلی ـ بی‌نیاز از آن باشد، بلکه آن‌گونه که تمام این معانی ـ با آنچه که بر آن افزوده می‌شود ـ بر جسم صدق می‌کند و بر آن به «هوهو ـ خودش خودش است» حمل می‌گردد، و این جسمی که مصداق این معانی می‌باشد، موجود است و دارای وضع و اشاره، و هیچ‌یک از این معقولات دارای وضع و اشاره نیست تا این معانی عقلی بر ذاتی عقلی که سزاوارتر است حمل شود، چون صدقِ معقول بر معقول و اتحادش در وجود عقلی بدان، سزاوارتر و شایسته‌تر از صدقِ معقول بر محسوس و اتحادش در وجود حسی بدان می‌باشد.

و شگفت اینکه ابن‌سینا در آغاز نمط چهارم از کتاب اشارات اثبات کرده که: حیوان معقول را در حیوان محسوس، وجودی است و حیوان معقول، مشترک بین افراد فراوان است، و شکی نیست که وجود خاص آن که بدان (حیوان) اختصاص دارد، قابل اشاره و تحیّز و وضع نمی‌باشد، با این‌همه آن را به حسب معنی معقول، ارتباط و اتحادی با حیوان محسوس است، نه به اینکه صورت عقلی آن تقوّم به اشخاص حیوانی دارد، به‌طوری که حیوان عقلی عرضی است که قائم به حیوان حسی می‌باشد، بلکه آن به‌جوهر بودن و بی‌نیاز از موضوع بودن، از این حیوانات پست دگرگون‌پذیر کائن فاسد سزاوارتر است، حال در دیگر صورت‌های معقول ـ برای دیگر انواع جوهری و غیرجوهری ـ هم همین‌طور است.

و مردمان از آن جهت در این اشکالات افتاده‌اند که پنداشته‌اند وجود صورت‌های معقول ـ در نفس ـ مانند وجود اعراض است در محل‌های خود و اعتقاد به اتحاد عاقل به معقول را انکار ورزیده و درنتیجه امکان رهایی از این اشکال که: هنگام تعقل نفس مر جواهر را، شئی هم جوهر است و هم عرض، برایشان نیست، و نهایت چیزی که در دفع آن گفته‌اند اینکه: مفهوم عرض، نسبت به آنچه در تحت آن است عرضی می‌باشد و منافاتی بین جوهر و عرض ـ در وجود ذهنی ـ نیست، بلکه منافات بین آن‌دو به حسب وجود خارجی است و ماهیت جوهر ـ در حال نیازش در وجود ذهنیش به

موضوعی که عبارت از ذهن است ـ محفوظ می‌باشد، چون بر آن صادق است که در وجود خارجی بدان نیازمند نیست.

آری! جایز نیست که یک‌چیز ـ نسبت به یک وجود ـ هم جوهر باشد و هم‌عرض، و از این حصول ماهیت جوهر در ذهن لازم نمی‌آید، بلکه نهایت آنچه لازم می‌آید اینکه: مفهوم عرض، گاهی بر ماهیت جوهر عارض می‌گردد، چنان که به دیگر مقولات و افراد آن در ذهن و خارج ـ هردو ـ عارض می‌گردد.

بر او نخست اشکال شده که: عرضیّت جز گونه و شکل وجود اعراض نمی‌باشد، چون معنای آن عبارت است از: بودن شئی در موضوع، و بودن در موضوع عبارت است از گونهٔ وجود ماهیات عرضی، مانند ماهیت سیاهی و گرمی و غیراینها، و وجود ـ همان‌گونه که پیش از این دانستی ـ اگرچه از عوارض ماهیات است، ولی عارض شدن آنها (ماهیات) به حسب تحلیل عقلی است، پس عرضیّت آنها (ماهیات) مانند عرضیّت عوارض وجودی که امکان تبدل آنها با انحفاظ ماهیت است نمی‌باشد، پس ماهیت جوهری ـ مثلاً مانند انسان ـ وقتی فرض شد که وجودش در نفس خودش همان وجودش در موضوع می‌باشد، امکان زایل شدن این وجود از آن و تبدلش به‌وجودی دیگر ـ با انحفاظ ذاتش مانند دیگر عرضی‌ها ـ نیست.

خلاصه آنکه: قیاس عارض شدن وجود بر ماهیّت به عارض شدن دیگر لواحق عرضی ـ خواه لازم باشند و خواه مفارق و جُدا ـ قیاس بدون جامع است، چون درواقع وجود را هیچ عارض شدنی بر ماهیت نیست، بلکه وجود ماهیت جز نفس صیرورت و شدنش ـ خواه خارجی و خواه عقلی ـ نمی‌باشد.

سپس (گوییم:) بنابر تقدیر اینکه جایز است یک‌چیز، به حسب ماهیت جوهر باشد و به حسب ذهن عرض، ولی در این صورت باز اشکال در اینکه چون لازم است که علم به‌هر مقوله از همان مقوله باشد ـ چنان که خودشان بدین امر اعتراف دارند ـ باقی می‌ماند، با اینکه علم نزد آنان مطلقا، کیفیتی نفسانی است [1]، پس در علم به‌جوهر،

۱. حقیقت آنکه علم آنگونه که محقق دوانی گفته کیف نیست، چون آن وجود منبسط از جانب نفس است بر تمام ماهیاتی که در عقل و وهم و خیال و حس مشترک‌اند، و آن اشراق نفس است بر ماهیاتی که استشراق پیدا کرده‌اند، به ازاء وجود منبسط بر ماهیات عوالم جبروت و ملکوت و ناسوت، و آن فیض خداوندی و ←

همان‌طور که لازم می‌آید یک‌چیز هم جوهر باشد و هم عرض، همین‌طور برای صدق مقولهٔ کیف برآن، لازم می‌آید که یک‌چیز هم جوهر باشد و هم کیف، و این با آنچه ابن‌سینا در کتاب شفا بیان داشته دفع نمی‌گردد، چون عذر اینکه: عرض نسبت به آنچه که تحت آن است ذاتی نیست پس در نزد آنان اشکالی در اینکه شئی به‌حسب وجود خارجی جوهر باشد و به‌حسب وجود ذهنی عرض، نیست، در اینجا (آن عذر) جاری نیست، زیرا اجناس عالی برای انواع و افراد خود ذاتی‌اند و امکان تبدل ذاتی‌ها در اشکال و انحاء وجود نیست، وگرنه ذاتی، ذاتی نبود و یک ماهیت گونه و شکل دیگری از وجود را نداشت، چنان که این معنی حصول اشیاء در ظرف علم است.

برخی از مدققان گفته‌اند: چگونه جایز است که یک‌چیز ـ در نزد کسی که آن را جوهر و کیف نمی‌شمارد ـ جوهر و عرض باشد؟ چون منشأ منافات بین جوهر و کیف جز اعتبار عارض شدن در یکی از آن‌دو، و «لاعروض» در دیگری نمی‌باشد، اما عدم اقتضای قسمت و نسبت، بین جوهر و بین کیف مشترک است، پس هرکس که عرض بودن ماهیت جوهر را پذیرفت، چگونه کیف بودن آن بر وی مشکل است؟

و اگر از این اشکال و امثال آن پاسخ داده شود که: معنی کیف هم بر قیاس معنی جوهر، ماهیتی است که شرط آن ماهیت در وجود خارجیش این است که عرض غیرقابل قسمت و نسبت باشد، و حکم «کم» و دیگر مقولات هم همین‌گونه است.

اشکالی را که ما پیش از این بیان داشتیم بر وی وارد می‌گردد که: در آن صورت لازم می‌آید که از معانی ماهیات و مفهومات آنها چیزی در دو وجود باقی نماند.

بر آنان به حسب آنچه که از وجود اشیاء در عقل فهمیده‌اند این اشکال نیز وارد شده که: این صورت جوهری که در نفس است، صورتی است موجود در نفس جزئی، و موجود در نفس جزئی جز موجود جزئیِ واقعِ در اعیان نمی‌باشد، در این صورت، صورت علمی که ماهیّت جوهر راست، از آن حیث که موجود در ذهن است، دارای

← اضافهٔ اشراقی اوست. پس همانگونه که فیض مقدس الهی در هریک به حسب خود آن شئی می‌باشد و در ذات خویش نه جوهر است و نه عرض، همین‌طور اشراق نفس به‌ذات خودش نه جوهر است و نه عرض ـ مگر به تبعیت ماهیات معلوم ـ ولی این مشرب، از مشرب محقق دوانی شیرین‌تر است، چون علم در نزد او کیف نیست، چون حقیقتاً از مقولهٔ معلوم است. «سبزواری»

وجود در عین (خارج) می‌باشد، پس آن عرض است و بلکه به‌اعتبار وجود خارجیش کیف است، پس لازم می‌آید که یک‌چیز به اعتبار وجود خارجیش هم جوهر باشد و هم کیف، و بطلان این ضروری است، لذا آنان را از این اشکال هیچ گریزگاهی نیست؛ مگر آنکه کسی گوید: شکی نیست که این ماهیت از آن حیث که موجود در نفس جزئی است، موجود عینی و خارجی می‌باشد، ولی مراد ما از وجود عینی آن است که ماهیت به‌گونه‌ای باشد که لوازمش بر آن مترتب گردد، برای اینکه سیاهی وقتی که در خارج و عین باشد، شأنش قبض چشم است، و گرمی خارجی از شأنش گرم کردن است، ولی وقتی که در نفس حصول پیدا کرد، این لوازم بر آن مترتب نمی‌گردد، لذا اولی را وجود عینی و دومی را وجود ذهنی می‌نامیم، ولی هنوز اشکال باقی است ـ چنان که پنهان هم نیست ـ پس بازگشت، به آن‌چیزی است که بدان اشاره کردیم، بنابراین آغاز در استحکام آن می‌کنیم.

۷
فصلی
در بیان اینکه تعقل عبارت از اتحاد جوهر عاقل است به معقول

مسألهٔ عاقل بودن نفس مر صور اشیاء معقول را، از دشوارترین و پیچیده‌ترین مسائل حِکمی است که برای هیچ‌یک از دانشمندان علوم اسلام تاکنون منقح و مشخص نشده است.

و ما چون دشواری این مسأله را دیدیم و در این اشکال که: علمِ به جوهر، جوهر و عرض است، اندیشه نمودیم و در کتابهای آنان ـ به‌ویژه رئیسشان ابن‌سینا ـ مانند شفا و نجات و اشارات و عیون الحکمت و غیراینها چیزی که دردمند را درمان و تشنه را سیراب نماید ندیدیم، بلکه دریافتیم که او و هر که در ردیف او و امثال او و پیرو او هست ـ مانند شاگردش بهمنیار و شیخ (اشراق) پیرو رواقیان و خواجه‌نصیرالدین طوسی و غیراینان از متأخران ـ بعد از او چیزی را که بتوان بر آن اعتماد کرد نیاورده‌اند، و چون این حالِ این صاحبان اعتبار و آبرو داران این فاضلان است، پس حال آنان که صاحبان اوهام و خیالات و یاران وسوسه و سخن‌های جدل آمیزند چگونه می‌باشد؟

از این‌روی به سوی آسان‌کنندهٔ کارها روی آوردیم ـ روی آوردنی ذاتی ـ و به‌وسیله سازِ کارهای دشوار ـ در باز شدن این دروازه ـ زاری کردیم ـ زاری کردنی غریزی ـ چون ما بارها تجربه کرده بودیم ـ به‌ویژه دربارهٔ آگاهی دادن خیرات علمی و الهام حقایق الهی به مستحقّان و نیازمندانش ـ که عادت و روش او احسان و نیکی و اِنعام و بخشش است و خویَش کرم و آگاهی دادن و خُلقَش افراشتن پرچم‌های هدایت و گسترش انوار افاضه است، لذا بر ما ـ در لحظه‌ای که این فصل را می‌نگاشتم ـ از گنجینه‌های علم خود، علم جدیدی را افاضه فرمود و دروازه‌های رحمتش را بر دلهایمان گشود و فتح مبین و گشایشی آشکار به ما عنایت فرمود، ذلک فضل‌الله یؤتیه من یشاء والله ذوالفضل العظیم، یعنی: این کرم خداست که آن را به‌هر که خواهد دهد و خدا کرمی بزرگ دارد (۴ ـ جمعه).

بنابراین به‌جهت اطاعت فرمان الهی که: و اما بنعمة ربک فحدث، یعنی: موهبت پروردگارت را اظهار کن (۱۱ـ ضحی) گوییم: صورت‌های اشیاء بر دوقسم‌اند: یکی از آن‌دو، صورت مادی است که قوام وجود آنها به ماده و وضع و مکان و غیراینهاست، و چنین صورتی ـ به حسب این وجود مادی ـ امکان ندارد که معقول بالفعل باشد و همین‌طور ممکن نیست که محسوس باشد ـ مگر بالعرض ـ و دیگری صورتی است که مجرّد از ماده و وضع و مکان است، و مجرّد بودنش یا تامّ است، در این صورت معقول بالفعل می‌باشد، و یا ناقص است، که متخیَّل و یا محسوس بالفعل است.

و نزد تمام حکما جایز است که صورتِ معقولِ بالفعل، وجودش در نفس خودش و وجودش برای عاقل یک‌چیز و از یک‌جهت باشد ـ بدون اختلاف ـ و همین‌طور محسوس ـ از آن‌روی که محسوس است ـ وجودش در نفس خودش و وجودش برای جوهر حاسّ، یک‌چیز باشد ـ بدون اختلاف جهت ـ و چون کار چنین است پس اگر فرض شود که معقولِ بالفعل امری باشد که وجودش غیر وجود عاقل بوده باشد، به‌طوری که دو ذاتِ موجودِ مغایر هم باشند که هریک از آن‌دو را هویتی مغایر هویّت دیگری باشد و ارتباط بین آن‌دو فقط به‌واسطهٔ حالّ بودن و محلّ بودن بوده باشد، مانند سیاهی و جسمی که محلّ سیاهی است، در آن صورت لازم می‌آید که امکان اعتبار وجود هریک از آن‌دو ـ با کنار گذاردن نظر از اعتبار دیگری ـ باشد، چون کمترین

مراتب دوگانگی بین دوچیز این است که هریک از آن‌دو را وجودی در نفس خودش ـ با قطع‌نظر از دیگری ـ باشد.

ولی حال در معقولِ بالفعل این حال نیست، چونِ معقولِ بالفعل، وجود دیگری جز این وجودی که به ذات خود معقول است ـ نه به‌چیزی دیگر ـ ندارد، و معقول بودن شئی قابل تصور نیست جز آنکه شیئی عاقل آن باشد، پس اگر عاقل، امری مغایر باشد، باید در حدّ نفس خودش ـ با قطع‌نظر از آن عاقل ـ غیرمعقول باشد، در این‌صورت وجود آن، این وجود عقلی که عبارت از وجود صورت عقلی است نخواهد بود، برای اینکه صورتِ معقولِ چیزی که مجرد از ماده است ـ خواه تجرّدش به سبب مجرّدکننده‌ای باشد که آن را مجرد از ماده کرده و یا به‌حسب فطرت و ذاتی باشد ـ جاودانه معقولِ بالفعل است،خواه عاقلی از خارج آن را تعقل کند و یا نکند، و حکم این معقول بودن مانند حکم متحرک بودن جسمی که چون از حرکت دهنده‌اش قطع‌نظر شود نیست که در آن اعتبار متحرک نمی‌باشد و بلکه فقط جسم است و بس.

این بدان جهت است که وجود جسم ـ از آن‌روی که جسم است ـ به‌عینه وجودش از آن‌روی که متحرک است نمی‌باشد، و نیز مانند حکم گرمیّت جسم ـ وقتی که قطع‌نظر از گرم‌کردن گرم‌کننده‌اش شود ـ نمی‌باشد، چون آن (جسم) در آن هنگام گرم‌کننده نیست، برای اینکه وجودش به‌عینه وجود گرمی نمی‌باشد، ولی حکم معقول بالفعل این‌گونه نیست، چون جز اینکه معقول بالفعل باشد نمی‌تواند باشد، برای اینکه این بودن در نفس خودش به‌عینه عبارت از معقولیتش می‌باشد، خواه آن را غیرخودش تعقل کرده باشد و یا اینکه تعقلش نکرده باشد، پس آن بالفعل «معقول الهویه» است ـ بدون اینکه نیازی به عاقلی دیگر داشته باشد که تعقّلش کند ـ در این صورت، عاقل بالفعل است، چنان‌که معقول بالفعل است، وگرنه انفکاک و جدا بودن معقول بالفعل از عاقل بالفعل لازم می‌آید.

پیش از این در مباحث مضاف گفته آمد که دو متضایف، در وجود و در درجهٔ وجودی نیز باهم تکافو و برابری دارند، یعنی اگر یکی از آن‌دو بالفعل باشد، دیگری هم بالفعل است و اگر بالقوه باشد، دیگری هم بالقوّه خواهد بود، و اگر یکی از آن‌دو در مرتبه‌ای از مراتب ثابت باشد، دیگری نیز در آن مرتبه ثابت خواهد بود.

و چون حال را در صورت معقول این‌چنین دانستی، یعنی معقولِ از آن، به‌عینه همان عاقل است، بدان: حال در صورت محسوس نیز بر همین قیاس است، چون محسوس ـ همان‌گونه که آگاهی بدان داده شد ـ تقسیم به آنچه که محسوس بالقوّه و آنچه که محسوس بالفعل است می‌شود، و محسوس بالفعل، وجودش متحد با جوهر حاسّ بالفعل می‌باشد.

و احساس آن‌گونه نیست که عموم حکما می‌دانند که حس، صورت محسوس را به‌عینه از مادّه‌اش مجرّد می‌سازد و آن را با عوارض فراگرفته‌اش برخورد می‌دهد، و خیال، آن را بیشتر مجرّد می‌سازد، چون دانسته‌ای که انتقال منطبعات ـ با هویاتشان ـ از مادّه به‌غیر مادّه محال است.

و نیز معنی احساس، حرکت قوّهٔ حاس به‌سویِ صورتِ محسوسِ موجودِ در مادّه‌اش نیست ـ چنان‌که گروهی درباب اِبصار (دیدن) پنداشته‌اند ـ و تنها به سبب اضافهٔ نفس به این صورت‌های مادّی هم نیست ـ چنان که صاحب کتاب تلویحات (شیخ اشراق) پنداشته ـ چون پیش از این گفته آمد که اضافهٔ وضعی به اجسام، ادراک آنها نمی‌باشد، و اضافهٔ علمی امکان ندارد که با قیاس به افرادِ دارای وضعِ مادّی تصوّر گردد، بلکه احساس به این صورت حصول پیدا می‌کند که از جانب بخشنده، صورتی نوری و ادراکی افاضه می‌شود که بدان، ادراک و شعور حصول می‌یابد، بنابراین آن حاسّ بالفعل است و محسوس بالفعل، ولی پیش از این نه حاسّی و نه محسوسی ـ جز بالقوّه ـ نبود، اما وجود صورت در مادّهٔ مخصوص، از امور زمینه‌ساز برای فیضان آن‌صورتی است که بالفعل محسوس و حاسّ می‌باشد، و سخن گفتن دربارهٔ این صورت که حسّ و حاسّ و محسوس است، به‌عینه سخن گفتن دربارهٔ صورت عقلی است که عقل و عاقل و معقول می‌باشد.

معلم اول (افلوطین اسکندرانی) در کتاب اثولوجیا [1] گوید: سزاوار است که دانسته شود: چشم، اشیائی را که بیرون از وی‌اند ادراک می‌کند، و آنها را ادراک نمی‌کند تا آنکه گونه‌ای باشد که خودش آنهاست، در آن صورت آنها را حس کرده و به مقدار نیروی

۱. ما پیش از این در این‌باره توضیح دادیم با تحقیقاتی که در این اواخر شده روشن گردیده که کتاب اثولوجیا متعلق به افلوطین است و انتسابش به ارسطو ـ معلم اوّل ـ نادرست می‌باشد. «سبزواری»

خود، آنها را شناخت درستی می‌کند، همین‌طور انسان عقلی وقتی دیده‌اش بر اشیاء عقلی افتاد، آنها را ادراک نمی‌کند تا آنکه او و آنها یک‌چیز شوند، جز آنکه دیده بر خارج اشیاء واقع می‌گردد و عقل بر باطن اشیاء، از این‌روی یکی بودنش با آنها به سبب وجوهی چند است، لذا بودن با برخی از آنها شدیدتر و قوی‌تر از یکی بودن حسّ است با محسوسات، و دیده هرگاه که نظر را به شئی محسوس ادامه دهد، به او زیان رسانیده و وی را از حسّ خارج می‌گرداند به‌طوری که چیزی را حس نمی‌کند، اما دیدهٔ عقلی برعکس این است؛ پایان سخن او.

بنابراین با آنچه بیان داشتیم اشکالات بسیار و مفاسد بدی که بر نظریهٔ ارتسام صور معقولاتی که از حیث ماهیات در عقل متباین‌اند وارد می‌گردد دفع می‌شود، و همین‌طور اشکالی که بر نظریهٔ انطباع (نقش) صور ممکنات در ذات باری‌تعالی وارد آمده ـ چنان که از پیروان مشائیان مشهور است ـ دفع می‌گردد، برای اینکه تعقل، اگر به‌واسطهٔ ارتسام صورت عقلی در ذات عاقل باشد، در علمِ نفس به‌جوهر و به «کم» و غیراینها، لازم می‌آید که یک‌چیز، بالذات مندرج در تحتِ دو مقوله باشد و همین‌طور در علم باری‌تعالی ـ یعنی محل ممکنات می‌گردد ـ و امور زشت دیگری نیز لازم می‌آید که در موضع خودشان بیان شده است.

سپس (گوییم:) آنان پنداشته‌اند که جوهر منفعل عقلی انسانی که بالقوّه عقل و معقول است، برخورد با صورت‌های عقلی می‌کند و آنها را ادراک می‌کند ــ ادراکی عقلی ـ.

حال گوییم: آن قوّهٔ انفعالی به‌سبب چه چیزی صورت عقلی را ادراک کرده است؟ آیا به ذات خودش که خالی از تمام صورت‌های عقلی است؟ کاش می‌دانستم ذاتِ خالیِ جاهلِ غیرِ تابناکِ به نورِ عقلی، چگونه صورت عقلی تابناک را که در ذات خود تابان و معقولِ ناب است ادراک می‌نماید؟ اگر به‌ذات خودش ادراک می‌کند، در این صورت ذات خالی جاهل بی‌خبر نابینا چگونه صورت علمی را ادراک می‌کند و دیدهٔ نابینا چگونه می‌بیند و مشاهده می‌کند؟ و من لم یجعل‌الله له نوراً فماله من‌نور، یعنی: و هر که را خدا نوری به وی نداده او را نوری نیست (۴۰ـ نور) و اگر آن را به آنچه که بدان از صورت عقلی نوریاب می‌شود ادراک می‌نماید، آن صورت عاقل بالفعل است،

همچنان که بدون نیاز به‌صورت دیگری معقول بالفعل بوده، وگرنه باید سخن بازگردد (به صورت دیگری) و صورت‌ها تا بی‌نهایت چندبرابر شود، پس معقول و عاقل ـ بدون اختلاف ـ یک‌چیزاند.

کسی را نرسد که گوید: این صورت ـ در عاقل بودن نفس مر غیر خود را ـ واسطه است و به ذات خود معقول نفس می‌باشد، یعنی آنچه که آن‌سوی آن است و مطابق آن است، به‌واسطهٔ این صورت، معقولِ نفس می‌گردد.

چون گوییم: اگر این صورت نخست معقولِ نفس نباشد، امکان ندارد که بدان، غیرخودش را ادراک نماید، و واسطه بودن این صورت در ادراک اشیاء، مانند واسطه بودن آلات صناعی، در اعمال بدنی نمی‌باشد، بلکه مثال آن مثال نور محسوس است در ادراک دیدنی‌ها که نخست نوردیده می‌شود و به‌واسطهٔ آن غیرآن.

با این‌همه ما با برهان محکم، روشن و ثابت کردیم که صورت معقول در ذات خودش به‌ذات خودش معقول است، خواه آن را غیرخودش تعقل کرده باشد و یا اینکه تعقلش نکرده باشد، و همین‌طور محسوس بالفعل را امکان فرض وجودی برایش نیست که به‌حسب این وجود، محسوس نباشد، پس او محسوس بالفعل است ـ اگرچه از غیر او قطع‌نظر گردد ـ و وجود صورت‌های ادراکی خواه عقلی باشند و یا حسی، برای جوهر ادراک‌کننده مانند حصول خانه و اموال و فرزندان برای صاحب‌خانه و مال و فرزند نمی‌باشد، برای اینکه چیزی از این حصول درواقع حصول ذات چیزی نزد ذات چیز دیگری نیست، بلکه آن فقط حصول اضافه است برای آن.

آری! حصول صورت جسمانی طبیعی برای ماده‌ای که بدان استکمال می‌یابد و ذات متحصّل دیگری می‌گردد، شبیه این حصول ادراکی می‌باشد؛ پس همان‌گونه که مادّه چیزی از اشیاء معینِ بالفعل ـ جز به‌واسطهٔ صورتها ـ نیست، ولحوق صورتها بدان (مادّه) لحوق موجودی به موجود دیگر ـ به سبب انتقال از یکی از دوجانب به جانب دیگر ـ نمی‌باشد، بلکه به‌واسطهٔ تحول و دگرگونیِ مادّه است از مرتبهٔ نقص ـ در نفس خودش ـ به مرتبهٔ کمال، همین‌طور حال نفس هم در صیرورت و عقل بالفعل گردیدنش ـ پس از آن که عقل بالقوّه بود ـ این‌گونه است، ولحوق صورت عقلی بدان ـ هنگامی که قوّهٔ خیالیِ بالفعل و عقل بالقوّه بود ـ مانند لحوق موجود مباینی به موجود

مباین دیگر نیست، یعنی مانند وجود اسب برای ما و یا مانند لحوق عرض به معروض جوهری که در قوام وجودش از این عرض مستغنی و بی‌نیاز است نمی‌باشد، برای اینکه حاصل در این حصولات جز وجود اضافاتی که چیزی بدانها استکمال نمی‌یابد نمی‌باشد، در حالی که حصول صورت ادراکی برای جوهر دَرّاک ـ در تحصّل و تکمیل آن ـ از صورت‌های طبیعی در تحصیل ماده و نوع بخشی آنها قوی‌تر است، و به‌زودی به دفع شک‌هایی که امثال ابن‌سینا و پیروان او از آن بیم دارند ـ یعنی نظریهٔ اتحاد عقل به معقول ـ به‌گونه‌ای می‌پردازیم که برای صاحبان بینش هیچ جای شک و دودلی در این مطلب ـ با توفیق خداوند بزرگ ـ باقی نماند.

۸
فصلی
در تأکید و استحکام بخشی نظریهٔ اتحاد عاقل به معقول

بدان که ابن‌سینا در بیشتر از کتابهایش تصریح بر ابطال نظریهٔ اتحاد عاقل به معقول کرده و بر ابطال این نظریه نهایت اصرار را دارد و این امر را بسیار بعید می‌شمارد، ما در این فصل برآنیم که آنچه در بطلان این نظریه ـ از استدلالات و احتجاجات و بدگوئی‌هایش بر قائلان به اتحاد بین عقل و عاقل ـ گفته بیان داریم و سپس شروع در رهایی از اشکالاتش و پاسخ از احتجاجاتش کنیم.

در کتاب اشارات گفته: برخی از متصدّران (مخالفان) پنداشته‌اند که جوهر عاقل وقتی صورتی عقلی را تعقل کرد، او همو می‌گردد، ما فرض می‌کنیم که جوهر عاقل، «آ» را تعقل کرد، بنابر نظر آنان وی، به‌عینه معقولِ از «آ» می‌باشد، آیا وی، در آن حال همان است که «آ» را تعقل نکرده بود و یا آنکه از جانب وی آن باطل می‌گردد؟ اگر همان‌گونه که بوده هست، خواه «آ» را تعقل کرده باشد و یا آنکه تعقلش نکرده باشد، برابر است، و اگر از جانب وی آن باطل می‌گردد، اینکه آن حال او بوده و ذات باقی است باطل می‌شود، پس او مانند دیگر محالات، آن‌گونه نیست که می‌گویند، و اگر این است که ذات او می‌باشد، ذاتش باطل شده و چیز دیگری حادث شده، نه این است که او چیز دیگری گردیده، اگر در این امر اندیشه کنی خواهی دانست که این اقتضای

هیولای مشترک و تجدّد مرکب ـ نه بسیط ـ را دارد.

و باز برای هشدار بیشتری گفته: اگر «آ» تعقل شود و سپس «ب» تعقل شود، آیا (ب) همان‌گونه است که هنگام تعقل «آ» بوده؟ یعنی فرقی نکند که «ب» تعقل شده یا نشده و یا چیز دیگری گردد و از آن، آنچه پیش از این بیانش گذشت لازم آید.

و باز در آن کتاب گفته: از آنان (که معتقد به اتحاد عاقل و معقول‌اند) مردی بوده به نام فرفوریوس که در مورد عقل و معقولات کتابی نوشته و مشائیان وی را ستوده‌اند، ولی تمام آن کتاب پر از مطالب بی‌ارزش است و خود آنان هم می‌دانند که آن کتاب را نه آنان فهمیده‌اند و نه فرفوریوس، و آن را یک‌نفر از معاصرانش نقض کرده و او هم نقضِ نقض‌کننده را با مطالبی بی‌ارزش‌تر از اوّلی نقض کرده است؛ و سپس (ابن‌سینا) دلیل عامی مطلقا بر نفی اتحاد بین دوچیز بیان داشته و گفته: بدان، آن‌کس که گوید: یک چیزی چیز دیگری می‌گردد ـ نه به‌گونهٔ دگرگونی از حالی به حالی و نه به شکل ترکیب با چیز دیگری تا آنکه از آن دوچیز سومی پدید آید بلکه آن‌گونه که آن یک‌چیز یک‌چیز دیگری گردد ـ سخن شعری (تخیّلی) و غیرمعقول است، زیرا اگر هریک از دو امر موجوداند، در این صورت آن‌دو، دوچیز متمیّز و جدای از هم‌اند، و اگر یکی از آن‌دو موجود نیست، پس آنکه موجود است باطل است.

در فصل ششم از مقالهٔ پنجم از فن ششم در علمِ نفس ـ از کتاب طبیعیات شفا ـ گوید: آنچه گفته می‌شود که: ذات، نفس معقولات می‌گردد، این از آن‌جمله چیزهایی است که نزد من محال است، چون من سخن آنان را که می‌گویند: شئی، شئی دیگری می‌گردد، نمی‌فهمم و عقلم ادراک آن را نمی‌کند که این چگونه می‌تواند باشد، اگر چنین است که صورتی را خلع می‌کند و صورت دیگری را می‌پوشد، در این صورت آن با صورت اوّلی یک‌چیز است و با صورت دیگری چیز دیگری، یعنی شئی اوّلی درواقع شئی دوّمی نمی‌گردد، بلکه شئی اوّلی باطل شده و تنها موضوع و یا جزئی از آن باقی‌مانده است، و اگر این‌گونه نیست، منتظریم که ببینیم چگونه است!

گوییم: وقتی چیزی چیز دیگری گردید، یا این است که وقتی آن‌چیز گردیده، یا موجود است و یا معدوم، اگر موجود است، دوّمی نیز یا موجود است و یا معدوم، اگر موجود است پس هردو، دو موجوداند ـ نه یک موجود ـ و اگر معدوم است، این موجود

چیز معدومی گردیده ـ نه چیز موجود دیگری ـ و این غیر معقول است، و اگر اوّلی معدوم گردیده، در این‌صورت چیز دیگری نگردیده، بلکه آن معدوم شده و چیزی (دیگر) حصول پیدا کرده است، بنابراین چگونه نفس، صور اشیاء می‌گردد؟

بیشتر آنچه در این‌باره گفتگوی بین مردمان است از کتاب ایساغوجی است که برای آنان (مشائیان، فرفوریوس) تصنیف کرده است، وی بسیار حریص بود که سخنان تخیّلی شعری صوفیانه بگوید و آنها را برای خود و غیرخودش خلاصه و کوتاه کرده و به شکل تخیّلی بیان دارد، و کتابهای او در عقل و معقول و نفس، برای صاحبان تمیز در این امر دلالت تام دارد؛ آری! صور اشیاء در نفس وارد می‌شود و آن را زینت می‌بخشد و نفس ـ به توسط عقل هیولانی ـ نسبت بدانها مانند مکان است، و اگر نفس ـ بالفعل ـ صورت موجودی از موجودات گردد و صورت، فعل است و به‌ذات خود فعل ـ چون در ذات صورت قوّهٔ قبول چیزی نیست و قوّهٔ قبول تنها در قابل شئی است ـ در این صورت لازم می‌آید که نفس، در آن حال قوّهٔ قبول صورت و امر دیگری را نداشته باشد، در حالی که می‌بینیم صورت دیگری را جز این صورت قبول می‌کند، و اگر این غیر نیز مخالف این صورت نباشد، این از امور شگفت‌انگیز است که قبول و «لاقبول» یکی باشد، و اگر مخالف این صورت باشد، ناگزیر نفس، همان صورت معقول است که غیرذات خود گردیده است و از این بابت چیزی نیست، بلکه نفس، همان عاقل است.

و مراد ما از عقل، قوّهٔ آن است که بدان تعقل می‌کند، و یا مراد ما از آن، صورت این معقولات است در نفس خودش، چون آنها (صورت معقولات) در نفس، معقول‌اند، پس عقل و عاقل و معقول در نفس ما یک‌چیز نیستند؛ آری! این در چیز دیگری معقول می‌باشد و امکان دارد ما درجای خودش بدان اشاره کنیم؛ و همین‌طور عقل هیولانی ـ اگر مراد از آن مطلق استعداد نفس باشد ـ تا ما در بدن هستیم در ما باقی است، و اگر مراد به حسب این‌چیز و آن‌چیز باشد، در آن صورت استعداد ـ با وجود فعل ـ باطل می‌شود، پایان سخن او با عبارات و الفاظ خودش.

گویم: آنچه نخست ـ پیش از وارد شدن در دفع آنچه ابن‌سینا در نفی اتحاد بین دو امر به‌طور عموم، و بین عاقل و معقول به‌طور خاص بیان داشته باید دانسته شود دو اَمر است:

یکی آنکه وجود، در هر چیزی اصل در موجودیت است و همو مبدأ شخصیت و منشأ ماهیت آن‌چیز می‌باشد، و اینکه وجود، دارای شدت و ضعف و کمال و نقص است، در حالی که شخص، همان شخص و خودش است، آیا نمی‌نگری که انسان از آن هنگام که جَنین و در شکم مادر ـ و بلکه نطفه ـ بوده تا نهایتی که عاقل و معقول شده، بر وی اطوار و دگرگونی‌هایی جاری و عارض شده و نشآت و مراتبی ـ با بقای گونهٔ وجود و شخصیّتش ـ بر او تبدل یافته و عوض شده است؟

دوم آنکه اتحاد، بر سه‌وجه قابل تصوّر است:

یکی آنکه موجودی به موجود دیگر اتحاد پیدا می‌کند، یعنی دو وجود، برای دوچیز یک وجود می‌گردند، و شکی در محال بودن این نیست و ابن‌سینا هم در دلایل نفی اتحاد این را بیان داشته است.

دوم آنکه مفهومی از مفهومات و یا ماهیّتی از ماهیات، عین مفهوم دیگری که مغایر آن (مفهوم) است و یا ماهیت دیگری که آن‌هم مغایر با آن (ماهیت) است می‌گردد، به‌گونه‌ای که آن ـ به حمل ذاتی اولی ـ آن می‌گردد و این (ماهیت) این می‌گردد، و در محال بودن این هم هیچ شکی نیست، برای اینکه مفهومات مغایر ممکن نیست که یک مفهوم گردند و یا بعضی از آنها ـ به حسب مفهوم ـ بعضی دیگر گردند، به‌ضرورت این امر که هر معنایی از حیث معنی غیر معنی دیگری است، مثلاً مفهوم عاقل محال است که عین مفهوم معقول گردد؛ آری! امکان دارد که بر یک وجود بسیط صدق این معنی شود که عاقل است و مراد از آن معقول باشد، به‌طوری که وجود یکی است ولی معانی باهم تغایر و غیریّت دارند ـ البته نه تغایری که موجب تکثّر جهات وجودی می‌شود ـ.

سوم صیرورت و شدنِ موجود است به‌گونه‌ای که بر آن مفهوم عقلی و ماهیت کلی ـ پس از آنکه در نخست بر آن صادق نبوده ـ به سبب استکمالی که برای وی در وجودش واقع شده صدق می‌کند [۱]، و این محال نیست بلکه واقعی است، برای اینکه

۱. این در جوهر مجرد نفسی است برای آماده‌سازی حرکات فکری و القاء خواطر ربّانی و مَلَکی، مانند اشراقات عقل فعال وقتی وجود مطلق بسیط مبسوط را تعقل کرد، وجودش بدان تحول پیدا می‌کند، یعنی وجودش با وجود نفس متحد می‌شود، و وجودات تحول یافته در جهت و صُقع عقل فعال ثابت‌اند و نفس است که ترقی می‌کند و برای آماده‌سازی که گفتیم بدانها متحد می‌شود. «سبزواری»

تمام‌معانی معقولی که به‌طور پراکنده در جماد و نبات و حیوان یافت می‌شود، به‌طور مجتمع در یک انسان یافت می‌شود.

گفته نمی‌شود: این معانی حیوانی و نباتی و جمادی در انسان ـ به حسب کثرت قوای او نه به حسب یک قوّه ـ یافت می‌شود.

چون گوییم: بلکه به حسب صورت ذات او که فراگیر قوایش است (یافت می‌شود) برای اینکه تمام قوای مدرِک و محرک انسان بر مادّهٔ بدن و مواضع اعضاء، از جانب مبدأ یگانهٔ بسیط که عبارت از نفس و ذات حقیقی اوست افاضه می‌کنند، و تمام این قوا، شاخه و فرعهای آن اصل‌اند و آن، حسّ حواس و عامِل اعمال می‌باشد، همچنان که عقل بسیطی را که حکما ثابت کرده‌اند عبارت از اصل معقولات مفصل است؛ و به زودی برای تو در این کتاب روشن خواهد شد: عقل فعالی که در نفوس ماست عبارت از تمام موجودات است، یعنی ذاتش به ذات خودش مصداق حمل تمام معانی کلی که موجود در صور موجودات و مکوّناتی که در عالَم هستند می‌باشد؛ خلاصه آنکه یک وجود و یا یک موجود در راه استکمال به‌گونه‌ای است که بر آن یک معنی از معانی بسیار که بر ذاتش صادق و محمول نبوده، بر ذاتش به ذات خود، صدق و حمل می‌گردد؛ چنان که گفته‌اند:

از خداوند (و قدرت او) دور نیست که   تمام جهان را در یک (پوسته تخم‌مرغ) بگنجاند

چون اینها گفته آمد، بازگشت به پاسخ دلایلی که ابن‌سینا آورده می‌کنیم: اما دلیل عامی که در کتاب اشارات گفته اینکه: هریک از دو اَمر که موجود باشند، آن‌دو، دوچیز متمایز و جُدای از هم‌اند.

گوییم: این مسلّم نیست، چون جایز است که مفهومات متعدد، به حسب معنی به یک وجود موجود باشند، برای اینکه حیوان و ناطق دومعنی متغایر و جدای از هم‌اند که امکان انفکاک یکی از آن‌دو از دیگری هست، و آن‌دو ـ با این‌همه ـ در انسان به یک وجود موجوداند، و همین‌طور دلیل عام او که در کتاب شفا آورده، یعنی آنجا که گفته: وقتی چیزی چیز دیگری گِشت یا این است که وقتی آن‌چیز گردیده یا موجود است و یا معدوم... تا پایان سخنش.

گوییم: می‌پذیریم که موجود است، و آنجا که گفته: اگر موجود است، دومی نیز یا

موجود است و یا معدوم، گوییم: می‌پذیریم که آن نیز در آن حال موجود است، و آنجا که گفته: پس آن‌دو، دو موجوداند نه یک موجود، گوییم: بلکه هردو، دو موجوداند به یک وجود، و این معنی محال نیست که معانی متغایر و غیرهم به یک وجود موجود باشند و سندش هم همان است که گفته آمد، و اگر لازم بود برای هر معنی یک وجود باشد، به‌طوری که محال باشد معانی متغایر، دارای یک وجود باشند، چگونه نفس انسانی با بساطتش، جوهرِ موجودِ عالمِ قادرِ محرکِ شنوای بینای زنده می‌باشد؟ بلکه ذات احدی واجبی که مصداق تمام معانی کمالی و صفات حُسنای الهی می‌باشد، به یک وجود بسیط باشد و در او هیچ اختلاف حیثیتی به‌وجهی از وجوه مطلقا نباشد؟

اما دو دلیل خاص او (ابن‌سینا در نفی اتحاد) عاقل و معقول چیزی است که در کتاب اشارات آورده و گفته: ما فرض می‌کنیم که جوهر عاقل، «آ» را تعقل کرده و بنابر نظر آنان به‌عینه معقول از «آ» می‌باشد، آیا در آن حال همان‌گونه‌ای است که «آ» را تعقل نکرده بوده و یا از آن جانب این (تعقل) باطل شده است؟

گوییم: می‌پذیریم هنگامی که «آ» را تعقل کرده باطل نشده و بدان اتحاد پیدا کرده است، مگر آنکه از باب کوتاهی و نقص باشد، مانند کودک که مرد می‌شود، برای اینکه از وی چیزی زایل نمی‌شود مگر آنکه ازباب امر عدمی باشد، چنان که ابن‌سینا در فصلی از الهیات کتاب شفا بدان اعتراف و اقرار کرده است، یعنی آنجا که اقسام بودن چیزی از چیزی را بیان می‌دارد گوید: بودن چیزی از چیزی بر دو وجه است:

یکی به این معنی که اوّلی به‌واسطهٔ دوّمی طبعاً به‌سوی استکمال حرکت می‌کند، مانند کودکِ در حالِ کودکی که مثلاً در راهِ رفتنِ به‌سوی مَرد شدن است، و چون به مردی رسید فاسد و تباه نمی‌شود بلکه استکمال پیدا می‌کند، زیرا از وی هیچ امر جوهری و عرضی زایل نمی‌گردد مگر آنچه که تعلّق به نقص و بالقوّه بودن او دارد ـ البته پس از آنکه قیاس با کمال دیگری گردد ـ.

دوّمی به این معنی است که: طبع اولی این‌گونه نیست که به‌سوی دومی حرکت کند، اگرچه آن را استعداد قبول صورتش ـ نه از جهت ماهیت آن بلکه از جهت حامل ماهیتش ـ لازم می‌آید، و چون دومی از وی (اولی) بوده، از جوهر آن که بالفعل است نمی‌باشد ـ مگر به معنی بَعد ـ ولی از جزء جوهر آن می‌باشد، یعنی جزئی که مقارن با

قوّه است، مانند آب که هوا می‌گردد، به این صورت که از هیولای خود صورت آبی را جُدا کرده و صورت هوایی را برای خودش حاصل می‌سازد، پس در بخش اول، جوهری که اوّلی راست به‌عینه در دوّمی حصول می‌یابد ـ چنان‌که بر تو هم پوشیده نیست ـ و در بخش دوم آنچه که در اوّلی است به‌عینه برای دوّمی حصول نمی‌یابد، بلکه جزئی از آن (حصول یافته) و آن جوهر را فاسد و تباه می‌سازد.

این به‌عینه سخن اوست و دلالت صریح و روشن دارد که بودن چیزی از چیزی، گاه به حیثیتی است که شئی اولی به‌عینه متحد با دوّمی گردیده و آن همان‌گونه است که با امری زائد بوده و متحد با آن باشد، پس چگونه اینجا آنچه را که از نوع بخش اول ـ از دو بخش بودن چیزی از چیزی ـ است، منکر می‌شود؟

آنجا که گفته: اگر آن‌گونه است که بوده، فرقی نمی‌کند که «آ» را تعقل کرده یا نکرده است.

گوییم: کار آنچنان که پنداشته است نیست، چون این آنگاه لازم می‌آید که ذات آن به‌عینه مصداق یک معنی کمالی که پیش از این تعقل نبوده است نگردیده باشد.

و شگفت از ابن‌سینا که با آن همه شأن و مقام علمی چگونه حکم کرده که نفس انسانی از آغاز بالقوّه بودنش در هر ادراک ـ حتی احساس و تخیّل تا نهایت کونش ـ در بیشتر معقولات و بلکه در تمام آنها عاقل بالفعل می‌باشد ـ چنان که شأن عقل بسیط است ـ و گونه‌ای نگردیده که ذاتش به ذات خود، چیزی از اشیائی را که در اوایل فطرت و سرشت بر آن صدق نمی‌کرده صدق کند، حتی نفوس انبیا علیهم‌السلام و نفوس دیوانگان و کودکان و بلکه جَنین‌های در زهدان مادران، در یک‌درجه از تجوهر ذات انسانی و حقیقت آن قرار دارند و اختلاف، فقط در عوارض غریب (دور) است که لاحق به‌وجودی که وی راست می‌باشد.

آری! اگر گفته شده بود: این کمالات وجودی ـ مانند اصل وجود ـ مفهوماتشان غیر از مفهوم انسانیت و ماهیت آن می‌باشد، این همان‌گونه است که گفته شده، به‌شرط آنکه دانسته شود، زیادی وجود بر ماهیت ـ چنان که بارها گفته شده ـ جز به حسب تصوّر و مفهوم ـ نه به حسب حقیقت و کون ـ نمی‌باشد، برای اینکه وجود، در تحقق و ثبوت اصل است و ماهیت تابع آن می‌باشد.

و اینکه گوید: اگر از آن جانب باطل شود، جهتش این است که حال وی است، در حالی که ذات باقی است، پس آن هم مانند دیگر امور دگرگون‌پذیر، آن‌گونه نیست که می‌گویند.

گوییم: چیزی از مقوِّمات آن باطل نمی‌شود و از وجود ذاتش هم همین‌طور، مگر آنچه تعلق به نقص و عدم دارد، یعنی آنکه از حیث جوهر ناقص بوده و اشتداد در تجوهر خویش پیدا کرده است، و این مانند دیگر استحالات و دگرگونیهایی که در آنها انتقال از صفتی وجودی به آنچه که با آن دوری دارد واقع می‌گردد نمی‌باشد، مانند آب وقتی که هوا می‌گردد و سرد هنگامی که گرم می‌شود.

و اینکه گوید: و اگر ذاتش باشد، ذاتش باطل شده و چیز دیگری حادث شده است؛ این‌گونه نیست که آن‌چیز دیگری گردیده است، و اگر این مطلب را اندیشه کنی خواهی دانست که این امر اقتضای هیولای مشترک و تجدّد و نوشدن مرکب را دارد نه بسیط را.

گوییم: پیش از این گفته آمد، آن چیزی که باطل شده امری عدمی، از قبیل قوّه و استعداد می‌باشد.

ما را رسد که گوییم: چنان که معنی حرکت در مقوله را اثبات کرده‌ایم و اینکه هر مقوله‌ای که در آن حرکت واقع می‌گردد ناگزیر از اثبات فردی که وجودش تدریجی است، برای مقولهٔ کیف و «کم» می‌باشد [1]، برای (مقولهٔ) جوهر نیز این (حرکت) می‌باشد که ذات شئی گونه‌ای گردد که در نفس ذات خود تجدّد و تطور و دگرگونی پیدا کند، بدون اینکه ذات و وجود باطل شود و چیز دیگری که از حیث وجود و ذات از آن منفصل و جُداست حادث گردد، بلکه مانند اشتداد گرمی در نفس خودش، برای اینکه ذات گرمی اگر در هر «آنی» از آنات فرض شده در حرکت اشتدادی خود، موجود به

۱. این همان فرد متصل از مبدأ حرکت تا پایان آن می‌باشد، چون مقوله‌ای که در آن حرکت است سه دسته از افراد هستند: نخست همین. و آن (فرد) تدریجی زمانی از سکون به سکون است؛ و دوّمی افراد زمانی‌اند که بخش های آنچه که در آن حرکت است می‌باشند که بخش به تقسیمات وهمی و تخیلی می‌شود؛ و سوم افراد «آنی» می‌باشند، و این آن‌چیزی است که گفته می‌شود: متحرک در هر «آنی» از آنات زمان حرکت، فردی است غیر از فردی که در «آن» پیشین بوده و غیر از فردی است که در «آن» بعدی خواهد بود. و معلوم است که دستهٔ اوّل، فرد واحدی است که در عین وحدتش، دارای مراتب متفاوت به کمال و نقص در وجود می‌باشد و بر وی، مفاهیم گوناگون صدق می‌کند. «سبزواری»

وجود دیگری بود، از این امر تتالی و پی‌درپی هم آمدن آنات و ترکیب یافتن مسافت و حرکت‌بخش ناپذیر فراوان لازم می‌آمد و این محال است و محال بودنش را در مباحث جزء دانستی.

پس ناگزیر این گرمی اشتدادی را یک وجود مستمر و دائمی است که در هر جزئی از اجزای آن زمان دارای نوع دیگری از گرمی می‌باشد، چنان که نظر آنان این‌گونه است، یعنی گرمی انواعِ گوناگونی دارد، ولی تمام آنها موجود به یک وجود تدریجی‌اند، پس محال نیست که معانی مختلف در وجود متحد باشند، یعنی آنها از حیث مفهوم، از وجودِ واحد انتزاع پیدا کنند، همان‌گونه که از حیث مفهوم از موجودات بسیاری انتزاع پیدا می‌کنند، و محال بودن فقط در این امر است که گرمی بالفعلی با گرمی بالفعل دیگری اتحاد پیدا کند.

و همین‌طور دو ذات موجود، یک ذات موجود گردد، چون هر وجود بالفعلی دارای تعیّن خاص بالفعل است و محال است که این تعیّن به‌عینه، آن تعیّن گردد.

و همین‌طور هر ماهیتی دارای حدّ خاص و مفهوم محصَّلی است و محال و ممتنع است ماهیّت دیگری شود که دارای حدّ دیگر و مفهوم محصَّل دیگری باشد، چون محال و ممتنع است که بر مفهوم انسان، مفهوم اسب ـ حمل ذاتی اوّلی ـ گردد، برای اینکه هر ماهیتی از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم، جز خودش نمی‌باشد.

اما اینکه ماهیات متعدّد به حسب معنی و مفهوم، به یک وجود موجوداند، این از آن اموری است که کلّی بودن آن در نزد عقل محال و ممتنع نیست، مگر آنچه را که در برخی از ماهیات برآن اقامهٔ برهان شده است، مانند ماهیت واجب و ممکن و قوّه و فعل و جوهر و عرض، و مانند دوضدهم و عدمها و ملکات و امثال اینها که بر آنها اقامهٔ برهان شده که امکان ندارد موجود به یک وجود باشند.

و اینکه گوید: این نیز چیزی است که اقتضای هیولای مشترک را دارد.

گوییم: ما این را منع نمی‌کنیم که چنین چیز تبدل‌پذیری وجود ذاتش در استکمال، نوعی تعلّق به جوهری مادّی [1] که تحت حرکت و زمان واقع است دارد.

اما اینکه گوید: تجدّد مرکب نه بسیط؛ این مسلّم نیست ـ البته اگر مرادش از آن

۱. یعنی مادّة به معنی متعلّق. «سبزواری»

مرکب خارجی در ذات خودش باشد ـ برای اینکه هر وجود صوری در آن ترکیب خارجی نمی‌باشد، به‌ویژه آن‌چیزی که آمادگی آن را دارد تا عقل بالفعل گردد؛ و اگر مرادش از آن نوع خارجی است که از آن و از مادّهٔ بدنی ترکیب یافته است؛ این مسلّم نیست و در این‌باره هیچ نقضی نمی‌باشد.

اما حجت و دلیل خاص دیگری که در کتاب شفا بیان داشته اینکه گوید: اگر نفس، صورت بالفعل چیزی از موجودات می‌گردد، تا آنجا... که گوید: و ما پذیرش صورت دیگر را مشاهده می‌کنیم.

در تحقیق این مقام گوییم: نفس در آغاز کار که بر مادّهٔ بدن افاضه می‌شود، صورت چیزی از موجودات جسمانی است، یعنی مانند صورت‌های محسوس و خیالی است، چون در آغازِ وجود برای هیچ‌یک از موجودات صورت عقلی نمی‌باشد، زیرا محال است که از صورت عقلی و مادّهٔ جسمانی، یک نوع جسمانی مانند انسان ـ بدون توسط استکمالات و دگرگونی‌ها برای آن ماده ـ حصول پیدا کند، برای اینکه این امر در نزدمن از بزرگترین محالات و مشکل‌ترین محذورات است، بدان جهت که وجود مادّهٔ قریب شئی از جنس وجود صورتش می‌باشد، چون نسبت صورت بدان، نسبت فصل محصَّل است برای جنس قریبِ بدان، بنابراین نفس در اوایل فطرت و سرشت، یک‌صورت از موجودات این جهان است، ولی در قوّه‌اش پویش و سلوک به عالم ملکوت ـ به‌گونهٔ تدریجی ـ می‌باشد، پس آن در آغاز صورت چیزی از موجودات جسمانی است و در قوّه‌اش قبول صورت عقلی می‌باشد، و منافاتی بین این فعلیّت و این قبول استکمالی، نیست، چنان که از بیان سخن ابن‌سینا گذشت که گفته: وجود چیزی از چیزی گاه به‌گونهٔ استکمال می‌باشد ـ و آن سلوک زنجیرهٔ طولی است ـ و گاه دیگر به گونهٔ تفاسد و تباهی می‌باشد ـ و آن سلوک زنجیرهٔ عرضی است ـ چنان که در معدّات و زمینه‌سازان می‌باشد؛ بنابراین صورت نفسانی حسّی، برای صورت خیالی مانند مادّه است و آن (خیالی) برای صورت عقلی مانند مادّه است، و آن نخستین چیزی است از اوایل معقولات که بر آن افاضه می‌گردد و سپس دوّمی‌های معقولات (ثوانی آنها) به‌گونهٔ تدریجی افاضه می‌شود و آنها (صورتهای نفسانی) می‌گردند؛ چنان که به این امر اشاره کردیم، و به زودی تو را توضیح بیشتری خواهیم داد.

پس آن که گفته: در ذات صورت قوّهٔ قبول چیزی نیست.

گوییم: این را نمی‌پذیریم، چون جهت قبول جزء در آن است، مانند در برداشتن فصل در نوع بسیط.

گوید: قبول فقط در قابلِ شئی است.

گوییم: آری! ولی به معنی دیگر، برای اینکه گاهی مراد از قبول، انفعال تجددی است که برای حدوثِ مقابل شئی می‌باشد، مانند متصل، وقتی منفصل گردید و آب، وقتی هوا گردید؛ اما قبول به معنی قوّهٔ استکمال: امکان اتصاف شئی صوری به قبول، با قیاس به اشتدادش در کمالیّت ـ به این معنی ـ هست؛ خلاصه آنکه قبول، گاهی همراه با عدم خارجی شئی است و دیگرگاه همراه با عدم ذهنی آن، اوّلی شأن مادّهٔ قابل است و دوّمی شأن صورتی که تعلّق بدان دارد، امّا صورتی که از تمام جهات از ماده مبراست، در آن کمال منتظری نیست.

و گوید: اگر این غیر هم مخالف این صورت نباشد، از عجایب است، در این صورت قبول و «لاقبول» یکی هستند.

گوییم: غیریّت این غیر به این نیست که بالفعل، صورت موجود است، بلکه معنایی است که با این صورت نفسانی اتحاد در وجود دارد، برای اینکه مراد از صورت شئی در نزد ما، وجود آن است نه مفهوم کلّی از آن، پس صورت برای هرچیزی جز واحد بسیط نمی‌باشد، ولی گاهی مصداق برای معانی کمالی فراوانی بوده و گاهی هم این‌گونه نمی‌باشد، چنان که گاهی وجودِ قوّیِ شدیدی می‌باشد و گاهی هم وجود ضعیف ناقصی می‌باشد؛ بنابراین نفس، وقتی قوی شد، مصداق معانی فراوانی می‌گردد که هریک از آنها اگر علیحده پیدا شوند بسا که برای نوع ناقص جسمانی صورت باشند، مانند اسب معقول و درخت معقول و زمین معقول، پس هریک از آنها را صورتی جسمانی است که چون در خارج ـ یعنی در مواد جسمانی ـ پیدا شود، صورت نوع مادّی خواهد بود، و چون معقول از آن در عالم عقل پیدا شود، متحد با جوهر عقلی خواهد بود، و لازم نمی‌آید که صورت ذات آن [1] (جوهر عقلی) و یا شکلِ وجودِ عقلیِ

۱. یعنی وجود معقولات اشراقات ذات نفس‌اند و ظهور ذات نفس، نه اینکه وجود آنها کُنه ذات نفس و مقام لطیفهٔ خفیّه می باشد، پس وجودِ ظهوری آنها وجود معقولات است ـ بدون جدا شدن از مقام خود ـ. «سبزواری»

آن باشد، بلکه معنایی از معانی بوده که به‌گونه‌ای اعلا و برتر از اتحادش با صورت جسمانی پست، متحد با آن می‌باشد، برای اینکه وجود عقلی وجودی عالی و شریف می‌باشد که از آن، تمام معقولات به یک وجود ـ نه مانند وحدت اجسام و آنچه در آنهاست ـ پدید می‌آید.

و گوید: و اگر مخالف آن باشد، ناگزیر نفس می‌باشد و اگر صورت معقول است، در این صورت غیرذات خودش گردیده است.

گوییم: غیر ذات خودش ـ بالعدد ـ نگردیده، بلکه غیرآن به‌واسطهٔ کمال و نقص، و یا به توسط معنی و مفهوم ـ با بقای وجودی که بوده ـ شده و درنتیجه افضل و برتر گردیده است.

و گوید: بلکه نفس همان عاقل است و مراد از عقل، قوّهٔ آن (نفس) است که بدان تعقل می‌کند، و یا اینکه مراد از آن، صور این معقولات می‌باشد، چون آنها در نفس معقول‌اند، بنابراین عقل و عاقل و معقول، یک‌چیز نمی‌باشند.

گوییم: اینکه معنی اوّلی عبارت از عقل بالفعل بودن است سخن درستی نیست، چون این قوّه ـ خواه مراد از آن استعداد نفس [1]، باشد و یا ذات آن باشد که از صور معقولات در ذات خودش ساده و پاک است ـ محال است که به عینه، عین عقل بالفعل باشد، وگرنه یک‌چیز به‌عینه، قوّه و فعل و جهل و علم خواهد بود.

اما اینکه این صورت‌های معقول، عقل بالفعل است، چنان که پنداشته، یعنی جوهر نفسانی که عبارت از صورت کمالی برای حیوان بشری دارای گوشت است، عاقل آنهاست و چنان که گفتیم در ذاتش می‌باشد؛ از محال بودن این امر پرده برداشتیم و تباهی آن را از دو جانب روشن ساختیم: اما از جانب نفس: ذاتی که خالی از عقل است چگونه صورت‌های عقلی را که از حیث ذات با آن مباینت و دوری دارند و از حیث وجود، از وجودش بیرون‌اند تعقل می‌کند؟ و نیز مطلقا ثبوت شئی برای شئی، همچنان که فرع ثبوت «مثبتٌ‌له» است، اگر ذهنی باشد ذهنی، و اگر خارجی باشد

۱. همان‌گونه که موجود حقیقی عبارت از وجود است و موجود مجازی مشهور عبارت از ماهیت است و سفید حقیقی عبارت از سفید است و مشهوری عبارت از موضوع، همین‌طور عقل بالفعل عبارت از صورت معقول است نه نفسی که نزد آنان موضوع آن است، بلکه نفس، در معقولیتش برای خود بالقوه است... «سبزواری»

خارجی است، برای اینکه برهان بر این امر قائم است که هرچه در ظرفی از ظروف وجود و یا در عالمی از عوالم، معدوم است، آن را امکان وجود دیگری در آن ظرف و یا عالم نمی‌باشد، به ضرورت این امر که موجود، جز برای موجود ـ نه برای مفقود ـ پدید نمی‌آید، حال وجود عقلی هم برای موجود در عالم عقل این‌گونه است.

برای اینکه وجود عقلی خالص مجرد از مواد و وابستگی‌های مواد، امکان ثبوتش برای چیزی نیست، مگر آنکه آن را در ذات خودش مانند چنین وجودی که عقل و معقول و معقول بالفعل است باشد، پس معقول بالفعل ثابت نمی‌شود مگر برای معقول بالفعل، چنان که معقول بالقوّه که صورت‌های مادّی‌اند جز برای معقول بالقوّه ـ مانند اجسام و مقادیری که دارای اوضاع (جمع وضع)اند ـ ثابت نمی‌گردد؛ پس دانسته شد نفس، پیش از آنکه ذات معقولی گردد، برایش صورتی از امور عقلی ثابت نمی‌گردد مگر آنکه بالقوّه باشد، مانند صورت‌های خیالی و وهمی ـ پیش از آنکه بر خیال و بر این صورت‌ها نور عقل فعال بتابد ـ .

اما از جانب این صورت‌های عقلی: با برهانی که خداوند ما را بدان الهام بخشید دانستی که این صورت‌ها به‌عینه ـ با قطع‌نظر از تمام آنچه که غیر آنهاست ـ در ذات خودشان از حیث هویّت معقول‌اند، خواه کسی در عالم یافت شود که آنها را تعقل کند و یا اینکه یافت نشود، پس وقتی که آنها ـ با قطع‌نظر از این نفس ـ معقول‌اند، در این صورت آنها در حدّ ذات خود، عاقل ذات خوداند، پس نفس ناگزیر متحد با آنها خواهد بود و این همان مطلوب ماست.

بدان که ابن‌سینا با اینکه در انکار اعتقاد به اتحاد عاقل به معقول ـ در کتاب شفا و دیگر کتابهایش ـ از اصرارکنندگان به این امر است، ولی این مطلب را در کتاب دیگرش که به نام مبدأ و معاد نامیده شده مقرر داشته و در فصل مترجم بر (اثبات) آن اقامهٔ دلیل کرده که: واجب‌الوجود معقول الذات و عقل‌الذات (یعنی معقول و عاقل ذات خود) است؛ و من نمی‌دانم آیا این مطلب را به‌صورت حکایت از نظریهٔ آنان برای هدفی از اهداف بیان داشته و یا اعتقاد اوست که به‌سبب تابش نور (هدایت) حق‌تعالی از ملکوت، برایش بینشی حاصل شده است؟

آنچه را هم که محقق طوسی (خواجه نصیرالدین) در کتاب شرح اشارات بیان داشته

است، عُذرخواهی است از آوردن ابن‌سینا این نظریه را در آنجا، و این شارح (خواجه طوسی) هنگام شرحش مر این فقره را مذهب فاسدش نامیده (و گفته:) این کتاب مبدأ و معاد را برای تقریر نظریّات مشائیان از یاران معلم اول (ارسطو) تصنیف کرده و در آغاز کتاب هم این را شرط کرده است.

پس بنابر آنچه که بیان داشته دانسته می‌شود که تحقیق این مطلب ارزشمند موقوف بر اولین از پیشینیان است، ولی هیچ‌یک از دانشمندان صاحب‌نظر دارای بحث و اعتبار این را به میراث نبردند ـ اگر خداوند بر بعضی از فقرای مساکین (مقصود شخص خود و مصنف کتاب عظیم اسفار است) منّت ننهاده بود و سینه‌اش را به قوّهٔ پروردگار عزیز حکیم انشراح نبخشیده بود (باز هم پنهان و پوشیده می‌ماند) ـ.

۹

فصلی

در سخن پیشینیان که نفس با اتحادش به عقل فعال تعقل می‌کند [۱]

مشهور در کتابهای حکمای دورهٔ اسلامی این است که این نظریّه نیز مانند نظریّهٔ اوّلی باطل است، چون مأخذ آن هم نزدیک به اوّلی است؛ لذا در بطلان آن گفته‌اند: عقل فعال یا این است که یک‌چیز است و از تکثّر دور بوده و یا اینکه دارای اجزاء و بخش‌هاست، در صورت اوّل لازم می‌آید که متحد بدان باشد، به جهت آنکه یک تعقل، موجب تعقل تمام معقولات است، برای اینکه متحد با عاقل و تمام معقولات، ناگزیر باید آنچه را که تعقل کرده تعقل کند، و اگر به بخشی از آن اتحاد داشت نه به تمام آن، لازم می‌آمد که عقل فعال را به‌حسب هر تعقّلی که برای انسان حصولش امکان‌پذیر است جزئی باشد، و تعقلاتی که انسان بشری بر آن توانایی دارد نامتناهی

۱. بدان که عقل فعال را وجودی در نفس خودش است و وجودی برای نفس ما، و به‌واسطهٔ وجودش برای نفس ما اتحاد پیدا می‌کند نه به سبب وجودش در نفس خودش برای خودش، و برای وجودش برای نفس ما مراتبی است که نهایت ندارد ـ اگرچه ذاتش به ذات خودش یکی است ـ پس تعدّد در ظهورش می‌باشد، بنابراین نه آنچه را که گفته‌اند: لازم می‌آید که نفس تمام آنچه را که عقل فعال می‌داند بداند، و اینکه هر نفس متحد بدان، تمام آنچه را که نفس دیگری متحد بدان می‌داند بداند ـ و نه آنچه را که ابن‌سینا بیان داشته ـ لازم نمی‌آید. «سبزواری»

است، در آن صورت عقل فعال مرکب از اجزایی بود که از حیث حقایق مختلف و نامتناهی بودند، چون معقولاتی که از حیث حقایق مختلف‌اند نامتناهی‌اند.

سپس (گوییم:) هریک از این معقولات را امکان حصولش برای نفوس نامتناهی هست، پس مثلاً تعقّل «زید» مر سیاهی را، همانند تعقل «عمرو» است، در این صورت عقل فعال را به حسب آن، اجزایی نامتناهی است که با نوع متحد است، نه یک‌بار، بلکه با رهای نامتناهی که هریک از آنها نامتناهی متحد به نوع‌اند.

با اینکه در این امر محال‌های گوناگونی است، ولی آن را محال دیگری از جهت دیگر لازم می‌آید، و آن اینکه این متحدهای با نوع، به‌واسطهٔ ماهیت و لوازم آن از هم امتیاز نمی‌یابند بلکه به سبب عوارضی امتیاز می‌یابند که امکان افتراق و جدایی آنها از هم هست، و این جز به سبب مادّه جایز نیست، در حالی که عقل فعال از آنها مجرّد و رهاست، پس اجزای آن به تجرّد سزاوارتراند، بنابراین به سبب عوارض متمایز نمی‌شود و تکثّر نمی‌پذیرد، پس عقل فعال بسیط است، در حالی که مرکب فرض شده بود، این خلف (خلاف فرض) است، پس اعتقاد به اتحاد نفس با عقل فعال محال است؛ این چیزی بود که متأخران در کتابهایشان بیان داشته‌اند و در بطلان این نظریه هم پشت‌هم‌اند، و ابن‌سینا در کتاب اشارات ـ پس از بیان این نظریه ـ بدان اشاره کرده و گفته: اینان گاهی عقل فعال را متجزی قرار می‌دهند که از آن به برخی از اشیاء ـ غیر برخ دیگر ـ اتصال پیدا می‌کند و گاه دیگر آن را یک اتصال قرار می‌دهند که نفس بدان کمال یافته و به‌هر معقولی دست می‌یازد.

گویم: این نظریه هم مانند قبلی آن چون منسوب به دانشمندان فاضل پیشین در حکمت و تعلیم است، ناگزیر دارای وجه درستی ـ ولی غامض و پیچیده ـ است که تحقیقش نیاز به گفتگوی شدید و پژوهشی عمیق ـ همراه با تهذیب خاطر و تصفیهٔ ذهن و زاری و توسل به حق‌متعال و درخواست توفیق و یاری از وی ـ دارد.

زمانهای مدیدی با خردهایمان به درگاه او دعا و زاری می‌کردیم و دست‌های باطنی خود را ـ نه تنها دستهای فانی شونده را ـ به‌سوی او می‌گرفتیم و جان‌های خویش را فرش در حضورش می‌کردیم و به ساحتش تضرع و زاری می‌نمودیم و درخواست پرده برداشتن از راز این مسأله و امثال آن را می‌کردیم ـ درخواست کردن پناه جوینده‌ای که

سستی و تنبلی به‌خود راه نمی‌دهد ـ تا آنکه خردهای ما به‌نور درخشان او تابناک گشت و برخی از موانع و حجاب‌ها از پیش دیده‌مان برطرف گردید و عالم عقلی را مشاهده نمودیم که یک موجود است و تمام موجوداتی که در این جهان‌اند بدان اتصال دارند و آغاز و انجام آن موجودات همان عالم عقلی است و بس، و آن عالم است که اصل معقولات و تمام ماهیات است، بدون آنکه تکثّر و تجزّی پیدا نماید و یا اینکه به‌واسطهٔ فیضان چیزی از آن (بر پایین) کاستی یافته و یا آنکه به‌واسطهٔ اتصال چیزی بدان افزونی یابد؛ ولی محل اثبات این جوهر (عقلی) و احکام آن اینجا نیست و به‌زودی با خواست الهی بیانش خواهد آمد، اما آنچه که شایسته است در اینجا گفته شود و بدان هیبت انکار منکران اتصال نفس بدان عالم ـ در ادراک هر معقولی ـ شکسته گردد و شدت استبعادشان مر آن (عالم) را که از راه راست منحرفشان داشته بدان تضعیف و سست شود سه امر است:

نخست آنکه گفته آمد: نفس وقتی که چیزی را تعقل کرد، عین صورت عقلی آن می‌گردد؛ از اثبات این مطلب ـ همراه با برهان ـ فارغ و آسوده شدیم و شکهایی که در آن وجود داشت همه را برگشودیم.

دوم اینکه: عقل، عبارت است از تمام اشیاء معقول، و ما درجای دیگر بر این مطلب اقامهٔ برهان کرده‌ایم، و معنی تمام اشیاء معقول بودن آن این نیست که آن اشیاء به حسب انواع و انحاء وجودات خارجی خاص خودشان، یکی‌یکی یک مجتمع می‌گردند، برای اینکه این امر ممتنع و محال است، برای اینکه ماهیت فرسیّت (اسبی) در خارج دارای وجودی است ـ همراه با مقدار و وضع و رنگ و مادّه ـ و نیز دارای وجود عقلی خاص است ـ همراه با لوازم و صفات عقلی ـ که با آن در این وجود خاص اتحاد پیدا می‌کند، مانند اتحاد ماهیّت و اجزای آن ـ باوجود خاصِ بدان ـ یا خارجی و یا عقلی؛ پس همان‌طور که برای هریک از نوعیّات وجودی حسی است که بدان اشخاص آن ازهم امتیاز می‌یابند و تزاحم و انبوهی مکانی پیدا می‌کنند؛ همین‌طور هریک از آنها را وجودِ عقلیِ مخصوص است که به‌حسب آن، انواع آن ازهم تباین و دوری می‌یابند و در آن وجود، تزاحم و انبوهی پیدا می‌کنند؛ بنابراین معقول ـ از جهت جعل و وجود ـ از اسب چیزی است و از نبات چیزی دیگر؛ بلکه مقصود این است که

امکان دارد تمام ماهیات موجود که در خارج به‌وجودات متعدّد متکثّر، کثرت عددی دارند و در عقل به‌وجودات متکثّر، کثرت عقلی دارند، موجود به یک وجود عقلی باشند که آن به‌عینه، جامع تمام معانی ـ با بساطت و وحدتش ـ باشد.

سوم اینکه: وحدت عقول، وحدت عددی که مبدأ اعداد است ـ مثلاً مانند وحدت جسم و وحدت سیاهی و رنگ و یا حرکت ـ نمی‌باشد، بلکه وحدت دیگری است؛ و فرق بین دو وحدت در معنی اینکه: این وحدتی که در اجسام و جسمانیّات است اگر فرض شود که یکی دیگر مانند آن پدید آید، مجموع (دو وحدت) بزرگتر و یا بیشتر می‌گردد، برای اینکه دو جسم، بزرگتر از جسم یکی از آن‌دو می‌باشد، و همین‌طور دو سیاه، حال یکی از آن‌دو مانند حال هردو نمی‌باشد، بلکه ناگزیر از حصول تغیّری در وجود است؛ و این برعکس وحدت عقلی می‌باشد، زیرا ما اگر وجود «الف» را عقلی همانند همین عقل فرض کردیم، هرآینه حال واحد ـ در وحدتش ـ مانند حال این «الف» در کثرتش می‌باشد.

مثال این: معنی انسان ـ از آن‌روی که انسان است ـ می‌باشد که اگر به این معنی، معنایی که درواقع همانند آن است اضافه کردی، یعنی با قطع‌نظر از عوارض لاحق آن از وضع و مقدار و محل و غیراینها ـ نه در مرتبهٔ دوم آن و نه مجموع را در دوگانگیش ـ جز آنچه را که نخست در وحدتش یافتی نخواهی یافت؛ از این‌روی صاحب کتاب تلویحات (شیخ اشراق) گفته: صِرف وجودی که تمام‌تر از آن نیست، هرگاه (برای آن و یا مقابلش) دوّمی فرض کردی، چون بدان نظر افکنی همان است که بود و خودش خودش است، چون در صِرف شئی هیچ امتیازی نیست.

و چون این مسائل گفته آمد گوییم: از شأن انسانی این است که تمام حقایق را ادراک کرده و همان‌گونه که دانستی با آنها اتحاد پیدا می‌کند، و باز از شأنش آن که جهانی عقلی می‌گردد که در آن صورت هر موجود عقلی و معنی هر موجود جسمانی می‌باشد، و چون فرض شود که در آن، معنایی از معانی عقلی مثلاً مانند اسب عقلی پیدا شود ـ در حالی که ثابت کردیم معنای عقلی که به حدّ و نوع، نه تشخص و وضع واحد است تعدد آن به سبب وجود جز به امری زائد بر معنا و حدّ آن امکان‌پذیر نیست ـ در آن صورت اسب عقلی موجود در عقل فعال و اسب عقلی موجود در نفس ـ

هنگامی که بدان عقل بالفعل شده‌اند ـ امکان تعدّد آن‌دو از جهت معنی و حقیقت نمی‌باشد، بلکه از جهت زائد بر حدّ و حقیقت است، پس آنچه که در نفس و آنچه در عقل فعال ـ از اسب عقلی ـ می‌باشد یک‌چیز است.

و پیش از این نیز گفته آمد که نفس، هر صورت عقلی را که ادراک می‌کند بدان اتحاد پیدا می‌نماید، در این صورت اتحادش به‌عقل فعال که در آن هرچیزی ـ از این جهت نه از آن جهتی که آنها را از عقلیات ادراک نمی‌کند ـ موجود است لازم می‌آید، پس هر نفس که صورتی عقلی را ادراک کند با عقل فعال اتحاد پیدا کرده ـ اتحادی عقلی از آن جهت ـ و چون تمام معانی در آن، به یک‌وجود ـ بدون لزوم تکثّری در آن ـ موجود است، در اشیاء متفرق و گوناگون هم جایز است که پدید آید.

بنابراین همان‌گونه که از صیرورت این معانی که از حیث وجود در جایگاه‌های دیگری غیر از جایگاه عقل متکثّراند لازم نمی‌آید که عقل، به‌سبب وجود آنها در خود منقسم و متجزی شود و وجودی مبرّای از آمیزش با کثرت و تجزیه گردد؛ همین‌طور از اتحاد نفوس فراوان ـ از جهت کمالات گوناگون ـ به عقل فعال، تجزیه عقل فعال لازم نمی‌آید؛ و نیز دست‌یازی هر نفسی به تمام کمالات و فضایل هم لازم نمی‌آید؛ پس هرکس که این امر بر او دشوار و مشکل است، به‌واسطه غفلتش از چگونگی وحدت عقلی، و قیاسش با وحدت عددی می‌باشد.

آیا نمی‌نگری که انسان متحد با حیوان است و همین‌طور اسب و گاو و شیر، هریک آنها متحد با چیزی‌اند که دیگری با آن متحد است! سپس (گوییم:) از این امر اتحاد بعضی از آنها با بعض دیگر لازم نمی‌آید، زیرا وحدت حیوان وحدت «مرسله» است و وحدت مرسله وحدتی است که در آن اتحاد امور مختلف و ضدهم ـ به حسب خودشان ـ امکان‌پذیر است، و حال وحدت عقلی هم همین‌طور است، یعنی از اجتماع معانی فراوان درخود اِبا ندارد، پس حیوان عقلی مانند حیوان مرسل، در آن حیوانات عقلی اتحاد دارند.

معلم اول در کتاب اثولوجیا گوید: عالَم اعلا، عالم زنده و تمامی است که در آن تمام اشیاء هست، چون آن عالم از مُبدع نخستین و تام پدید آمده است، پس در آن هر نفس و هر عقلی هست و در آن عالم نه ناداری هست و نه نیاز، چون تمام اشیائی که

در آن عالم‌اند لبریز از بی‌نیازی و حیات و زندگی‌اند، گویی که حیات در آنجا جوش می‌زند و فوران می‌کند و جاری می‌گردد، و حیات این اشیاء سرچشمه‌اش یکی است، نه اینکه مانند یک گرمی و یا یک باد و وزش تنها باشد، بلکه تمام آنها یک کیفیت‌اند که در آن هر کیفیّتی هست و هر مزه‌ای در آن یافت می‌شود.

و باز در آن کتاب گفته: اختلاف حیات و خردها در اینجا، به‌واسطهٔ اختلاف حرکات حیات و عقل است، از این‌روی حیوانات مختلف‌اند و خردها هم مختلف‌اند، جز آنکه برخی از آنها از برخ دیگر تابناک‌تر و برتراند، این بدان جهت است که برخی از خردها و عقول به عقول نخستین نزدیکتراند، از این روی نسبت به برخی دیگر از جهت نورانیّت و تابناکی شدیدتراند، و برخی از آنها هم در طبقهٔ دوم و سوم... قرار دارند، از این‌روی بعضی از عقول در اینجا الهی‌اند و بعض دیگر ناطق‌اند و برخی هم به‌واسطهٔ دوریشان از این عقولِ شریف و برتر، غیر ناطق‌اند؛ اما در آنجا: تمامیشان صاحب عقل‌اند، از این‌روی اسب، عقل گردد و تعقلِ اسب، اسب می‌گردد، و امکان ندارد آنچه را که اسب تعقّل می‌کند انسان تعقّل کند، چون این در عقول نخستین محال است [1].

پس عقل اول وقتی که چیزی را تعقل کرد، او و آنچه را که تعقل کرده یک‌چیزاند؛ پس عقل اول چیزی را که عقل ندارد تعقل نمی‌کند، بلکه از حیث عقل نوعی و حیات نوعی آن را تعقل می‌کند؛ و حیات شخصی نایابندهٔ حیات مرسل نیست، و عقل شخصی هم نایابندهٔ عقل مرسل نمی‌باشد، و چون امر چنین است، بنابراین عقل کائن در بعضی از حیوان، نایابندهٔ عقل اول نیست، و هر جزئی از اجزای عقل عبارت است از تمام آنچه که عقلی بدان تجزیه می‌پذیرد، پس عقل برای چیزی که برای آن‌چیز عقل است عبارت است از بالقوه بودن تمام اشیاء، و چون بالفعل گشت، خاص می‌شود و اخیری بالفعل، و چون اخیری بالفعل باشد، اسب و یا چیز دیگری از حیوان می‌گردد، و هر چه که حیات به‌سوی نشیب بیاید، زندهٔ پست و فرومایه می‌گردد، و این بدان سبب

۱. امکان ندارد که آنچه اسب تعقل کرده انسان تعقل کرده باشد، نه اینکه امکان ندارد انسان تعقل نکند، چون هیچ حجاب و پوششی در مفارقات و مجردات نیست. و در سخنی پیش از این از معلم اول ـ در مبحث مُثل ـ گذشت که: تمام آنها در تمام آنهاست، زیرا تمام آنها حق تعالی را می دانند و علم به علّت، مستلزم علم به معلول است، و به زودی در مبحث علم الهی ـ از محقق طوسی ـ آنچه را که مؤید گفتار ماست نقل خواهیم کرد. «سبزواری»

است که هرچه قوای حیوانی به‌سوی پستی و نشیب ره بپوید، بعضی از فعل‌های آن ضعیف و سبک می‌گردد و درنتیجه از آن، حیوان پست ضعیف حادث می‌شود، و چون ضعیف گردید، عقل کائن نیرنگ به‌کار برده و برایش اعضایی قوی ـ به‌جای قوه و نیرویش ـ پدید می‌آورد، همچنان که برخی از حیوانات دارای ناخن و چنگال‌اند و برخ دیگر شاخ دارند و دسته‌ای دارای دندانهای قوی ـ به‌گونهٔ نقصان و کمبود حیات در او ـ می‌باشند، پایان سخن معلم اول.

این مطالب خالی از تحقیق و تابناک کردنشان برای آنچه ما ادعا کردیم و در این فصل بیان داشتیم نیست، جز آنکه برخی از سخنان او نیاز به تفسیر و توضیح دارد، گذشته از آنکه ممکن است خوانندگان از آن غفلت کرده و بدان پی‌نبرده باشند؛ آنجا که گوید: به‌واسطهٔ اختلاف حرکات حیات و عقل؛ مرادش از آن اختلاف جهات عقلی است که در عقول نخستین می‌باشد، مانند وجوب و امکان و شدت و ضعف و اختلاف حیثیات که ناشی از نزدیکی و دوری آنها از آفریننده و مُبدع نخستین می‌باشد، پس مقصود از حرکت در اینجا صدور است نه تغییر، و مراد از اختلاف حرکت یا به حسب کیف است ـ مانند وجوب و امکان و وجود و ماهیت ـ برای اینکه صادر از جهت وجوب و وجود، غیر از صادر از جهت ماهیت و امکان می‌باشد؛ و یا اینکه به حسب «کم» است، مانند درجات نزدیکی و دوری از اوّل، پس صادر از عقل عالی [1] ـ نزدیک به اوّل تعالی ـ از صادر از عقل نازل برتر است، چنان که از سخنش استفاده می‌شود.

و اینکه گفته: برخی از عقول و خردها به عقول نخستین نزدیک‌تراند، مرادش از عقول نخستین عقول مفارق (مجرد) بالفعل است و از دیگری، ماهیات انواع و صورت‌های عقلی آنها می‌باشد، و آنها بر درجاتی متفاوت می‌باشند، اوایل آنها مانند عقول انسانی است و دومین‌های آنها مانند حیوانیت، و سوّمین‌هاشان مانند نباتیّت.

۱. این موافق آن چیزی است که گفته‌ایم. صدور این انواع و صورتهای عقلی آنها از نفسِ عقول عرضی است که در طبقهٔ متکافئه‌اند، اما جهاتی که مصنف قدس سره فرموده، از باب علّت معدّه است، چون مراد از آنها چیزی است که در عقول طولی می‌باشد، اما نزدیکی و دوری در آنچه که از طبقهٔ عرضی است؛ از جهت این است که نسبت ارباب به ارباب، نسبت اصنام است به اصنام «سبزواری»

و اینکه گفته: برای اینکه این امر در عقول نخستین محال است؛ مرادش از آن عقولی است که در طبقهٔ نازل قرار دارند [۱].

و اینکه گفته: حیات شخصی نایابندهٔ حیات مرسل نیست؛ مرادش از حیات مرسل، ماهیت حیوان است و از عقل مرسل، صورت عقلی کلی آن، و هریک از آن‌دو، به حسب اعتبار، غیرعقل بالفعل اوّل‌اند، با اینکه هردو در وجود با آن اتحاد دارند، پس ماهیت از آن حیث که ماهیت است (یعنی نه موجود است و نه معدوم) محتمل کلیّت و جزئیّت و تجرّد و تجسم و غیر این احوال است، اما صورت عقلی آن، ناگزیر امر مشترک بالفعلی بین افراد موجود و یا فرض شدهٔ آن می‌باشد؛ اما عقل بالفعل اول: آن، گونه و شکل وجود وی، و تعیّن عقلی اوست که جامع بسیاری از تعیّنات می‌باشد.

و اینکه گفته: عقل موجود در بعضی از حیوان، نایابندهٔ عقل اول نیست، مرادش از عقل کاین و موجود در آن، ماهیت عقلی آن است که نایابندهٔ عقل مفارق نمی‌باشد، چون متحد با آن است [۲].

و اینکه گفته: هر جزئی از اجزای عقل، مرادش از آن اجزای معنوی است که صورتهای عقلی برای اجزای خارجی‌اند، مانند اعضاءِ معقولِ حیوانِ معقول، از سرِ معقول و دست معقول و پای معقول، برای اینکه حکم هریک از آنها، مانند حکم مجموع است در گونه و شکل‌های وجود، مانند معقولیت و محسوسیّت.

و اینکه گفته: پس عقل برای چیزی که برای آن‌چیز عقل است عبارت است از بالقوه بودن تمام اشیاء، و چون بالفعل گشت، خاص می‌شود و اخیری بالفعل؛ بدان که مراد از بالقوه و بالفعل بودن در اینجا، غیر از معنای مشهور است، چون در آنجا مراد از بالقوّه

۱. برای اینکه برای هریک از ارباب اصنامی را که در طبقهٔ متکافئه قرار دارند، مقام معلومی می‌باشد، پس آنچه را که اسب تعقل می‌کند و بدان عنایت و توجه دارد، عقل برای گاو و دارای عنایت بدان نیست و همین‌طور، برعکس عقولی که گفته: مرادش از عقول نخستین عقول مفارق بالفعل است، چون آنها اعم از آنچه در طبقهٔ طولی و آنچه در طبقهٔ عرضی می‌باشد هستند. «سبزواری» ۲. گویم: این دور کردن راه است، سزاوار آن است که گفته شود: عقل کائن و موجود، تجلی عقل اول است که به ازاء آن در زنجیرهٔ عرضی، و ربِّ نوعش می‌باشد، و تجلی شئی ظهور آن است و ظهورش به‌گونهٔ خود آن است؛ و نیز رب‌النوع مانند روح است و نوع مانند جسد، پس آن‌دو را نوعی اتحاد می‌باشد، بنابراین (عقل موجود و) کائن مقابل مُبدع است. چونکه نفس هنگام حدوث بدن حادث است و یا به عین حدوث آن، و مراد از آن رابط بودنی که در قضایاست نیست، و نابود کنندهٔ عقلی که در طبقهٔ متکافئه قرار دارد نیست، چون آن نخست متقوّم بدان و در اخیر متحد بدان است. «سبزواری»

بودن، مشتمل بودن یک وجود است ـ با وحدتش ـ بر ماهیات و معانی فراوانی که در جایگاه دیگری به وجودات متعدّد فراوان پدید می‌آید، مانند سیاهی شدید، وقتی گفته شود که این عبارت از سیاهی‌های ضعیف بالقوّه است مراد آن نیست که امکان تقسیم بدانها را داشته و یا استعداد آن را دارد که این امور را پذیرفته و از آنها انفعال یابد، بلکه آنجا وجود صِرفی است بدون عدم، و فعلیّت محضی بدون قوّه ـ چنان که اثبات نمودیم ـ و همین‌طور مراد از بالفعل بودن در اینجا، آنچه که مقابل قوّه ـ به معنایی که همراهی با عدم دارد ـ نیست، بلکه مراد ایجاد شئی جسمانی است که اختصاص به صفات مادّی دارد؛ و باقی الفاظ او واضح و روشن است و نیازی به شرح ـ پس از آنکه اصول بیان شده گفته آمد ـ ندارد.

۱۰
فصلی
در مغشوش بودن آنچه که برخی از متأخران در معنی علم بیان داشته‌اند

گفته: علم و شعور حالتی اضافی (نسبی) است و آن جز هنگام وجود دو مضاف پیدا نمی‌شود، برای اینکه معقول عبارت از ذات عاقل است و محال است که این عاقل، وجود آن معقول را تعقّل نکند، از این‌روی نیازی به ارتسام صورت دیگری از آن در او نیست، بلکه برای ذاتش، از آن حیث که او عاقل است، اضافه‌ای به ذاتش ـ از آن حیث که آن معقول است ـ حصول می‌یابد و این اضافه عبارت از تعقل است، اما اگر معقول غیر از عاقل باشد، برای این عاقل ـ از آن حیث که عاقل است ـ امکان آنکه این معقول را ـ از آن حیث که معقول است ـ و در حالی که این معقول در خارج معدوم است تعقل کند نیست، از این روی ناگزیر از ارتسام صورت دیگری از این معقول در عاقل هست تا نسبتی که به نام عاقلیّت نامیده می‌شود بین آن‌دو تحقق و ثبوت یابد و قاعده اصولی که مبتنی بر دلایل است استمرار پیدا کند، برای اینکه وقتی بر این امر اقامهٔ دلیل شد که ناگزیر از صورت منطبَع است، ما آن را اثبات نمودیم، و چون بر این امر برهان اقامه شده که علم، نفس آن انطباع نیست، اضافه‌ای را که زائد بر این صورت حاضر است اثبات نمودیم، و چون اقسام را محصور و محدود کردیم و غیر این

قسم را باطل نمودیم، مشخص شد که امر درست و راست این است؛ پایان سخن او.

گویم: سخن این گوینده مانند نظریه‌اش درنهایت سستی است، اما سستی نظریه‌اش: با برهان قطعی و روشن دانستی که علم، عبارت است از هر وجود صوری که مجرّد از ماده است، و هیچ شبهه و شکی برای هیچ‌کس ـ وقتی به وِجدان خویش مراجعه کند ـ در این امر نیست که علم هم مانند قدرت، از صفات کمالی هر موجودی است و اضافهٔ تنها، صفت کمالی برای شئی نمی‌باشد؛ اما سستی سخن و بیانش اینکه: از آنچه گفته روشن نشد که علم، چه نوعی از انواع اضافه‌هاست؟ برای اینکه مقولهٔ اضافه نیز مانند دیگر مقولات و اجناس عالی در تقوّمش نیاز به این دارد که به‌واسطهٔ یکی از فصل‌های ذاتی که برای انواع اضافات حصول پیدا کرده است نوع خاصی گردد، برای اینکه آنچه را که بیان داشته، در تمام صفات اضافی و بلکه در بیشتر امور تقرّر یافته که لازمهٔ اضافه‌اند ـ مانند قدرت و اراده و شهوت و غضب و محبت و ترس و درد و رحمت و همانند اینها ـ جاری است.

مثلاً گفته می‌شود: اراده حالتی اضافی است، و آن جز هنگام وجود دو مضاف یافت نمی‌شود، پس اگر مرید (اراده‌کننده) همان ذات مراد (اراده شده) باشد، این مرید محال است که آن مراد را هنگام وجودش اراده نکند، از این روی نیازی به ارتسام صورت دیگری از آن در وی نیست، بلکه برای ذات او ـ از آن حیث که مرید است ـ اضافه‌ای به ذاتش ـ از آن حیث که مراد است ـ حصول می‌یابد و این اضافه، همان اراده است؛ اما اگر مراد غیر از مرید باشد، برای مرید ـ از آن حیث که مرید است ـ امکان اینکه مراد را ـ از آن حیث که مراد است ـ در حالی که در خارج معدوم است اراده نماید نیست، از این‌روی ناگزیر از ارتسام صورت دیگری از مراد، نزد مرید و یا در او هست تا نسبتی که به نام اراده ـ بین آن‌دو ـ نامیده می‌شود تحقق و ثبوت یابد، و همین‌طور در دیگر صفات، حتی قدرت و تحریک و غضب.

اگر گویی: یک‌چیز نمی‌تواند هم قادر باشد و هم مقدور، و همین‌طور امکان ندارد که یک‌چیز هم محرک خودش باشد و یا غضبناک بر خود.

گوییم: مفهوم تنهای قدرت اِبای از اینکه قادر عین مقدور و یا غیر آن باشد ندارد، ولی این با برهانی خارج از نفسِ مفهوم دانسته می‌شود، و همین‌طور اگر حکم کردیم

که محرک غیر از متحرک است و یا پدر غیر از پسر است و یا غضبناک غیر از شخص غضب شده است، تمام اینها فقط با دلیل دیگری غیر از مفهوم دوطرف دانسته می‌شود؛ چنان که این معنی را ابن‌سینا در چندین جای از کتاب شفا بیان داشته و ما به‌زودی به روشن کردن آن باز خواهیم گشت [۱].

۱۱
فصلی
در اینکه عقل و عاقل و معقول بودن چیزی موجب کثرت در ذات و کثرت در اعتبار نمی‌شود

خطیب رازی گوید: ظاهریان را چون این سخن وحشتناک شعرگونه (و خیالبافی) خوش‌آمد، پنداشتند که عاقل ناگزیر باید با معقول اتحاد پیدا کند، خواه ذات خودش را تعقل کند و یا غیرخودش را تعقل نماید، ولی اهل دقت و نظر چون تباهی اعتقاد به اتحاد را می‌دانستند، پنداشتند که چون چیزی ذات خودش را تعقل کند، پس در آنجا عقل و معقول و عاقل یک‌چیز می‌باشند.

گویم: الحمدلله الذی هدانا لهذا و ماکنا لنهتدی لولا ان هدانا الله، یعنی: ستایش خدایی را که ما را به این (نعمت) رهبری کرد که ما، اگر خدایمان رهبری نکرده بود راه نمی‌یافتیم (۴۳ـ اعراف) بنابراین ما با رهبری و روشن کردن او، شاهراه حقیقت را ـ در آنچه که بسیاری از حکما از ادراک آن به‌دورند تا چه رسد به فضلا ـ آشکار ساختیم، به‌طوری که پس از این برای هیچ‌کس مجال شک در آن ـ جز از بدفهمی و نارسایی عقلش ـ نماند؛ اما اینکه جوهر مجرد، عاقل ذات خود و معقول آن است ـ بدون هیچ‌تکثری در آن و هیچ نیازی به حیثیتی زائد بر گونهٔ وجودش ـ: هیچ‌یک از حکما را در آن خلافی نیست و بلکه همگان بدین امر اعتراف دارند.

ابن‌سینا در مقالهٔ هشتم از الهیات کتاب شفا، در فصلی که برای بیان این مطلب که حق‌تعالی تام و بلکه فوق تمام است قرار داده گوید: او معقول محض است، چون آنچه که مانع معقول بودن چیزی است آن است که در مادّه و وابستگی‌های مادّه باشد، و این

۱. این گوینده (ابن‌سینا) اکتفا به تغایر مفهوم کرده است و بس «سبزواری»

مانع از آن است که عقل باشد، پس هرچه که از ماده و وابستگی‌های ماده مبرا باشد و به‌وجود مفارقی (مجرد) متحقق باشد، آن به‌ذات خود معقول است، و چون به ذات خود عقل است، پس به ذات خود معقول نیز هست، پس معقول ذات خودش هم هست، پس ذاتش عقل و عاقل و معقول است، این‌طور نیست که آنجا اشیاء فراوانی باشد، چون آن از آن‌روی که هویت مجرد است عقل می‌باشد و از آن‌روی که برای وی اعتبار می‌شود که هویت مجردش به ذات خودش باشد، معقول به ذات خودش است و از آن‌روی که برای وی اعتبار می‌شود که ذاتش دارای هویت مجرّد است، عاقل ذات خود است، برای اینکه معقول، چیزی است که ماهیت مجرّد آن برای شئی باشد و عاقل چیزی است که برای شئی ماهیت مجرد باشد، و از شرط این شئی آن نیست که آن، و یا دیگری باشد، بلکه شئی مطلقا اعم از آن و یا غیرآن می‌باشد، پس اوّلی به اعتبار کردن تو است که ماهیت مجرد برای شئی عبارت از عاقل است، و (دیگری) با اعتبار کردن تو است که ماهیتِ مجردِ آن برای شئی عبارت از معقول است، و این شئی همان ذات آن است، پس عاقل می‌باشد، یعنی اینکه آن را ماهیت مجردی که برای شئی است می‌باشد و آن ذات وی و معقول است، یعنی اینکه ماهیت مجرد آن که برای شئی است همان ذات آن می‌باشد.

و هرکس که کوچکترین اندیشه‌ای کند خواهد دانست که عاقل، اقتضای معقول را دارد، و این اقتضا فراگیر این امر نیست که این چیز دیگری است و یا اینکه همان است، بلکه متحرک وقتی اقتضای محرکی را می‌کند، نفس این اقتضا موجب آن نمی‌شود که چیز دیگری و یا همان باشد، بلکه نوع دیگری از بحث است که این را لازم می‌آورد و مشخص می‌کند که محال است آنچه حرکت داده می‌شود همان حرکت‌دهنده باشد، از این‌روی محال نیست که عِدّه‌ای معدود تصوّر کنند در اشیاء، چیزی است که به ذات خود محرک است، تا آنکه بر امتناع و محال بودنش اقامهٔ برهان شود؛ و نفس متحرک و محرّک هم موجب این امر نیست، چون متحرک را لازم می‌آید که محرکی داشته باشد ـ بدون این شرط که دیگری است و یا اینکه هموست ـ و همین‌طور مضافاتی که دوگانگی آنها را به‌واسطهٔ امری می‌دانیم ـ نه به سبب نفس نسبت و اضافهٔ فرض شدهٔ در ذهن ـ پایان سخن او.

با این همه توضیح و تأکید که در وحدت دو جهت عاقلیت و معقولیت ـ در ذات مجردی که ذات خود را تعقل می‌کند ـ رسیده، صاحب تشکیک (خطیب رازی) قائل به این است که شئی، وقتی ذات خودش را تعقل کند، شکّی نیست که ذات موصوف به عاقلیّت به عینه، ذات موصوف به معقولیت می‌باشد، ولی وصف عاقلیّت به‌عینه وصف معقولیّت نمی‌باشد، و آنچه که دلالت بر این امر دارد آنکه: هرچه که عبارت از حقیقت شئی و یا عبارت از آنچه که جزئی از حقیقت آن است می‌باشد، تصوّر یکی از آن‌دو ـ با غفلت از دیگری ـ محال است، و ما را این امکان هست که بر معقول بودن چیزی حکم کنیم ولی به عاقل بودنش نمی‌توانیم حکم کنیم؛ و نیز ما را این امکان هست که حکم کنیم این شئی عاقل است ولی نمی‌توانیم حکم کنیم که معقول است، در این صورت عاقلیت و معقولیّت، دو وصف متغایر و جدای از هم‌اند؛ و ما بیان داشتیم که آن‌دو، دو امر ثبوتی‌اند، پس آن‌دو، دو امر ثبوتی متغایر هم‌اند.

اگر گفته شود: تصوّر عاقل بودن شئی امکان‌پذیر نیست مگر آنکه حکم کنیم که آن شئی به ذات خود معقول است ـ و برعکس ـ پس دانستیم که آن دو یک چیزاند.

گوییم: عاقلیّت را حقیقتی است و معقولیّت را هم حقیقتی، پس اگر بازگشت یکی از آن‌دو به‌دیگری باشد، باید وقتی که یکی از آن‌دو اثبات شد، دیگری هم اثبات گردد، چنان‌که بازگشت انسان و بشر به یک ماهیت است به‌طوری که آن‌دو، دو اسم برای یک مفهوم شده‌اند، لذا وقتی یکی از آن‌دو ثابت شد، دیگری هم ثابت می‌شود؛ و چون ما را این امکان هست که ماهیت عاقلیّت را ـ هنگام فراموشی از معقولیت و همین‌طور برعکس ـ بفهمیم، می‌دانیم که ماهیّت آن مغایر ماهیّت معقولیّت است، و چون تغایر دو صفت ثابت شد، تغایر آن‌دو ـ هنگامی که عاقل و معقول یکی نیستند ـ ثابت شده است، برای اینکه وقتی تغایر دو اَمر درجایی ثابت شد، تغایر آن‌دو در تمام جاها ثابت است، پس سیاهی وقتی که در ماهیت، مخالف حرکت باشد، این مخالفت در تمام جاها حاصل است.

اما اینکه گفته: محال است تعقل شود که شئی عاقل به ذات خودش است مگر آنکه معقول بودنش به ذات خودش تعقل شود؛ گوییم: این ملازمت مانع از اختلاف دو معلوم نمی‌شود، برای اینکه علم به پدر بودن، ملازم علم به فرزند بودن نیست، اگرچه

هردو معلوم، در ذات خودشان مختلف‌اند؛ آیا نمی‌نگری که اگر ما فرض کردیم که شئی محرک است، پس علم به محرک بودن در آنجا، ملازم با علم به متحرک بودن است، با اینکه لازم نمی‌آید مفهوم محرک بودن به‌عینه، مفهوم متحرک بودن باشد، پس روشن شد که عاقل بودن چیزی، مغایر معقول بودن است، بلکه ذاتی که یکی از آن‌دو بر آن عارض شده، به عینه صفت دیگری بر آن عارض شده است؛ و اما اینکه عقل بودن آن، مغایر عاقل و معقول بودن وی است؛ این روشن و آشکار است؛ پایان گفتارش.

گویم: این فاضل (خطیب رازی) با فرورفتن بسیارش در بحث‌ها و گفتگوها، فرق بین مفهوم چیزی و وجود آن را نفهمیده است و پنداشته مغایرت در مفهوم، عین مغایرت در وجود است، و پی‌نبرده که صفات ذاتی کمالی الهی مانند علم و قدرت و اراده و حیات و شنوایی و بینائیش، تمامی یک ذات و یک هویت و یک وجود می‌باشند، همین‌طور وجوب و وجود و وحدتش، تمامی یک حقیقت‌اند، بدون اختلاف جهتی ـ نه در عقل و نه در خارج و نه به حسب تحلیل و به‌گونه‌ای جایز شمردن ـ .

و نیز شکی در این نیست که ذاتی‌های یک‌چیز، مفهومات فراوانی‌اند، با این‌همه تمامی آنها به یک وجود موجوداند، به‌ویژه در بسیط خارجی ـ اگرچه در ظرف عقل متعدّد باشد ـ پس دانسته شد که متغایر بودن برخی از مفهومات درجایی، اقتضای تغایرشان را در وجود، در جای دیگر ندارد، و ندانسته که اختلاف صفات ثبوتی در وجود، موجب تکثر در ذاتی که موصوف بدانهاست می‌شود، و این مقتضی ترکیب در ذات احدی الهی می‌گردد؛ و نیز بنابر آنچه که بیان داشته لازم آید که فرقی بین عاقلیّت و معقولیّت و بین اُبوت و بُنوّت (پدر بودن و پسر بودن) نباشد؛ بنابراین همان‌گونه که نزد او اتصاف یک‌چیز ـ با تغایر دو وصف در هویّت و ذات ـ جایز است که برای ذات خود عاقل و معقول باشد، همین‌طور نزد او جایز است که یک‌چیز هم برای خودش پدر باشد و هم پسر، حالّ هم در محرک بودن شئی مر خود را و متحرک بودن از جانب خود نیز چنین است، بنابراین نزد او فرق بین دو قبلی ـ اگر در تمام آن صفات مغایرت بین دوطرف از حیث مفهوم و ذات و ماهیت و وجود باشد ـ در چیست؟ و چرا تمام حکما اتفاق‌نظر دارند که یک‌چیز امکان ندارد محرک ذات خودش بوده و به ذات خود

پدر و معلم خویش باشد؟ در حالی که جایز می‌دانند که یک‌چیز هم عاقل ذات خود و هم معقول ذات خودش باشد؟ و در نزد برخی از عارفان محقق کامل، عقل بسیط تمام معقولات می‌باشد.

پس از این بیان دانسته شد که تنها تغایر مفهومات، اقتضای تغایر آنها را در وجود نمی‌کند، پس جایز است که یک هویت بسیط، از یک‌جهت و بسیط، مصداق حمل معانی فراوان، و صدق مفهومات فراوان بر آن ـ بدون اینکه این امر رخنه‌ای در وحدت ذات و وحدت جهت ذاتش وارد آورد ـ باشد؛ و در جایی حکمِ به تغایر جهت و اختلاف حیثیّت در اتصاف شئی به دو مفهوم از مفهومات ـ مانند تحریک و تحرک و قوه و فعل و امکان و وجوب و وحدت و کثرت ـ کرده‌اند و درجایی حکم به تکثیر جهت ـ تنها با مغایرت دو مفهوم در معنی و ماهیت ـ نکردند، بلکه به امری بیرون از نفس دو مفهوم حکم کرده‌اند، چنانکه ابن‌سینا ـ در آنچه از وی نقل کردیم ـ چنین گفته.

و باز گفته: ما به‌طور یقین می‌دانیم که ما را قوه‌ایست که بدان اشیاء را تعقل می‌کنیم، یا این است قوّه‌ای که بدان این قوّه را تعقل می‌کنیم نفس همین قوّه است، پس آن نفس خودش است که ذات خود را تعقل می‌کند و یا آنکه قوّهٔ دیگری را تعقل می‌کند که در آن صورت ما را دو قوّه می‌باشد: قوّه‌ای که بدان اشیاء را تعقل می‌کنیم و قوّه‌ای که بدان این قوّه را تعقل می‌کنیم و سپس بدان تا بی‌نهایت تسلسل پیدا می‌کند، پس در آن صورت در ما قوّه‌ای می‌باشد که بدان اشیاء را تا بی‌نهایت، بالفعل تعقل می‌کند، پس روشن شد که نفسِ معقول بودن چیزی موجب آن نمی‌شود که معقولِ این‌چیز، چیز دیگری باشد؛ با این (دلایل) روشن شد که عاقل، اقتضای آن را ندارد که عاقلِ چیز دیگری باشد.

و باز در تعلیقات گفته: عاقل و معقول بودن باری‌تعالی برای ذات خود موجب دوگانگی در ذات و دوگانگی در اعتبار نمی‌شود، پس ذات یکی است و اعتبار هم یکی، ولی در عبارت ـ در ترتیب معانی ـ تقدیم و تأخیر است و مقصودِ محصّل از آن‌دو یک‌چیز است؛ پایان سخن او.

پس روشن شد که موجود صوری مجرد از مادّه، نفس وجودش ـ بدون اعتبار صفت

دیگری ـ بر وی صدق می‌کند که عقل و عاقل و معقول باشد، بنابراین تمام این معانی، موجود به یک وجوداند، نه اینکه الفاظی مترادف‌اند، چنان‌که در صفات الهی توهم این امر می‌رود که آنها در نزد حکمایی که قایل به عینیت صفات با ذات‌اند، از جهت الفاظ مترادف‌اند؛ و همین‌طور برخی از مردم ـ مانند این شک‌کننده (خطیب‌رازی) ـ چنین پنداشته و بر آنان در اینکه گفته‌اند: وجود واجب عین ذات اوست، اعتراض کرده که: مفهوم وجود بدیهی است و ذات حق‌تعالی از حیث کُنه مجهول است، بنابراین چگونه معلومِ از شئی، عین مجهول است؟ و سخن در باقی صفات او نیز همین‌گونه است، زیرا آنها از حیث معانی برای بیشتر از خردمندان معلوم است و ذاتش از حیث کُنه غیرمعلوم است ـ مگر برای ذات خودش ـ و این به جهت پندار ناقص اوست که خیال کرده آنان (حکما) حکم به عینیت این مفهومات کرده‌اند ـ همچنان که در حمل ذاتی اولی است ـ و از این امر غافل شده که مراد آنان از عینیت، اتحاد در وجود است ـ همچنان که شأن حمل متعارف (شایع صناعی) می‌باشد ـ نه اتحاد در مفهوم، همچنان که در حمل معانی الفاظ مترادف می‌باشد که برخی از آنها بر برخ دیگر، حمل اوّلی می‌باشد نه متعارف.

سپس صاحب تشکیک (خطیب‌رازی) گوید: ما نیز برهان بر این امر اقامه کرده‌ایم که تعقل حالتی اضافی است و این موجب آن است که با ذات مغایرت داشته باشد، ولی آنان معتقدند که تعقل، تنها حضور است و بس، پس از آن چون دانستند که امکان ندارد که از آن صورت دیگری نزد ذات حاضر باشد، پنداشتند که وجود آن ذات عبارت از تعقل است، از این‌روی چون ما روشن ساختیم که آن حالتی اضافی است، لذا حکم کردیم که عاقلیت صفتی است مغایر با ذات عاقل، بلکه این مبدأ، برهانی قوی بر درستی آنچه موردنظر ماست قرار داده می‌شود، لذا گوییم: ادراک چیزی مَر ذات خود را، زائد بر ذاتش می‌باشد، وگرنه باید حقیقت ادراک، حقیقت ذات آن‌چیز و برعکس باشد، و بدین‌ترتیب یکی از آن‌دو ثابت نمی‌شود مگر آنکه دیگری ثابت باشد، ولی تالی (قضیه منطقی) باطل است، پس مقدم (قضیه) هم باطل است، پس ثابت شد که ادراک شئی مر ذات خود را زائد بر ذاتش است و این زائد محال است که صورتی مطابق ذات او باشد ـ به‌واسطهٔ برهان مشهور (از لزوم اجتماع دو مثلِ هم) ـ بنابراین

امری است که مطابق ذات او نیست، و این غیر مطابق، اگر دارای نسبت و اضافه‌ای به ذات خودش است، ذاتش به‌واسطهٔ این نسبت معلوم گردیده است، پس علم و ادراک و شعور عبارت از همین نسبت است؛ و اگر نسبتی با او نداشته باشد و این صورت در ماهیت، نه مطابق باشد و نه مساوی، این شئی معلوم نگردیده است، چون حقیقتش حاضر نیست و ذهن، بدان نسبتی ندارد، پس اختصاص نسبت ذهن بدان منقطع است، بنابراین محال است که معلوم گردد؛ این برهانی قطعی است بر اینکه علم، حالتی نسبی است؛ پایان سخن او.

گویم: شگفت از این شخصی که امام نامیده شده! چگونه گامش درباب علم تا به‌جایی لغزیده که آنچه را که بدان، کمال هر زنده و فضیلت هر صاحب فضل است، و نوری است که بدان انسان به مبدأ و معاد خود راهنمایی می‌گردد، نزد او از ضعیف‌ترین اعراض و ناقص‌ترین موجودی که هیچ استقلالی در وجود ندارد می‌باشد؟ آیا در بیان الهی دربارهٔ نیک‌بختان اندیشه نکرده که فرموده: نورهم یسعی بین ایدیهم و بایمانهم، یعنی: نورشان پیشاپیش آنها و از طرف راستشان رود (۸ ـ تحریم) آیا در بیان دیگر الهی فکر نکرده که فرموده: و من لم یجعل الله له نوراً فما له من نور، یعنی: و هر که خدا به وی نوری نداده او را نوری نیست (۴۰ـ نور) و در فرمودهٔ دیگر الهی که: هل یستوی الذین یعلمون والذین لایعلمون، یعنی: آیا کسانی که می‌دانند با کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟ (۹ـ زمر) آیا در معنی فرمودهٔ رسول او صلی‌الله علیه وآله تفکر نکرده که فرمود: الایمان (العلم) نور یقذفه الله فی قلب المؤمن، یعنی: علم[1] نوری است که خداوند در دل انسان با ایمان می‌افکند؟ این و امثال اینها چگونه ممکن است حقیقتش، حقیقت اضافه‌ای باشد که آنها را در خارج و ذهن تحصّلی ـ جز به حسب تحصّل حقیقت دوطرف ـ نمی‌باشد؟

سپس (گوییم:) آنچه که مبنای تشکیک وی بر آن است عبارت از فرق نگذاشتن بین ماهیت شئی و وجود آن است، و ما بارها آگاهی و هشدار دادیم که گاهی برای یک ماهیت گونه‌هایی از حصولات هست که در هویت وجودی باهم متباین‌اند، و گاه دیگر

۱. العلم نور چون سخن از اثبات علم است که خطیب رازی از باب اضافه می‌داند. ممکن است لفظ علم با ایمان، در ذهن مصنف قدس‌سره خلط پیدا کرده باشد، والله اعلم. «م»

برای ماهیاتی که دارای معانی مخالف هم‌اند، یک‌وجود که از حیث ذات و اعتبار بسیط است می‌باشد.

این که گفته: اگر ادراک چیزی مر ذات خود را عین ذاتش باشد، باید هرچه که حقیقت ذات است حقیقت ادراک باشد و آنچه حقیقت ادراک باشد حقیقت ذات باشد.

در پاسخ گویم: اگر مرادش از حقیقت، وجود است، بنابراین دو قضیه موجبه، متعاکس (لغوی)اند ـ بدون مفسده و تباهی ـ برای اینکه وقتی گفتیم: هرگاه که وجود جوهر مفارق تحقق یافت، ادراک شئی مر ذات خود را تحقق می‌پذیرد، و هرگاه ادراک شئی مر ذات خود را تحقق پذیرفت، این ادراک به‌عینه، ذاتی جوهری و مفارق (مجرد) از ماده است؛ سخنی راست و درست است.

و اینکه گوید: یکی از آن‌دو ثابت نمی‌شود مگر اینکه دیگری ثابت شود.

گوییم: آری! همین‌طور است؛ و اینکه گفته: تالی باطل است؛ ممنوع است (و چنین نیست) ـ اگر مرادش از آن ملازمهٔ در وجود بین دو حقیقت باشد ـ و اگر مرادش از حقیقت، ماهیت و مفهوم باشد، بطلان تالی (قضیه) مذکور مسلّم است و همین‌طور ملازمه ثابت است، ولی مقدم (قضیه) غیر از مُدعا است، زیرا هیچ‌یک از حکما ادعا نکرده که مفهوم ادراک عین مفهوم ذات مجرد است، پس مغالطه از خلط و آمیزش بین مفهوم و وجود، و یا بین ماهیت و هویت سرچشمه گرفته است.

و نیز قایل است که علم، تنها اضافه است و بس؛ اگر کمی فکر می‌کرد و پریشانی خاطرش را دفع کرده و حواسش را جمع می‌نمود و می‌اندیشید این اضافه‌ای که آن را ادراک و شعور و یا علم نامیده، منشأ و ملاک آن چیست؟ و چرا این اضافه برای بعضی از اشیاء معین حصول نمی‌یابد؟ با اینکه حقیقت نزد ما این است که نخست در تمام اضافاتی که در نفس‌الامر واقع‌اند ناگزیر از حصول امری وجودی و متقرر و ثابت، در یکی از دوطرف و یا در هر دوطرف می‌باشد تا آنکه اضافه پدید آید، و این امر مبدأ آن اضافه و منشأ وی می‌باشد که گاهی عین ذات طرف است و گاه دیگر صفتی زائد است، برای اینکه اضافه، پیوسته از حیث قوام و ماهیت غیرمستقل است (چنان که در واجب تعالی است).

۱۲
فصلی
در حلّ باقی شکها در عاقل بودن شئی مر ذات خود را

گفته شده: آنچه که بحث و گفتگوی از آن لازم است اینکه: خواه گوییم: ادراک حالتی اضافی است [۱] و یا اینکه گوییم: عبارت از تمثّل صورت مدرَک است در مدرِک؛ شئی ذات خودش را چگونه می‌داند؟ برای اینکه علم، امری نسبی است، پس نسبت بین دو چیز تحقق می‌یابد، بنابراین واحد، اضافه و نسبت به نفس خودش نمی‌یابد، پس عالِم به ذات خودش نیست؛ و اگر گفتیم (علم) عبارت از تمثّل است، پس شئی برای غیرخودش تمثّل می‌یابد، اما برای خودش، این غیرمعقول است (و خرد آن را نمی‌پذیرد).

گویم: حقیقت همان است که پیش از این گذشت، و آن اینکه علم، عبارت است از وجود بالفعل برای شئی، بلکه گوییم: علم عبارت است از وجود برای شئی مجرد از مادّه، خواه این وجود برای خودش باشد و یا برای چیز دیگر، اگر برای غیرخودش باشد، علم برای غیرخودش است ـ و اگر برای غیرخودش نباشد، علم برای خودش است، و این اضافه، مانند اضافهٔ وجود است، پس وجود در نفس خود، گاهی وجود برای نفس خودش است و گاه دیگر وجود برای غیرخودش می‌باشد؛ دوّمی مانند وجود اعراض است برای موضوعات خودشان؛ و اوّلی وجود جواهر است، برای اینکه وجود آنها برای خودشان ثابت است ـ نه برای غیرخودشان ـ ولی نسبت بین وجود و ماهیت مجازی است، چون هیچ تغایری بین آن‌دو ـ مگر به حسب تحلیل ـ نمی‌باشد، پس نسبت، اگرچه تغایر بین دوطرف را لازم می‌آورد، ولی در ظرف تحقق آن است نه در ظرفی دیگر، بنابراین نسبت، اگرچه در خارج متحقق و ثابت است ـ مانند پدر بودن و فرزند بودن و نویسنده بودن و نوشته بودن (ابوّت و بُنوت و کاتبیت و مکتوبیت) ـ ولی

۱. ادراک محصور در دو بخش است: پس علم مجرد به ذات خودش خارج می‌شود، و این باطل است. بلکه علم چنانکه مصنف قدس‌سره گوید: وجود صوری نوری است که مشتمل بر حضور مجرد برای ذات خودش می‌باشد، چون در آن نه تاریکی است و نه غیبت ـ از حلول در هیولا و کشش زمانی و مکانی و دیگر پوشش‌ها ـ. «سبزواری»

تغایر دوطرف را در خارج لازم می‌آورد، از این‌روی محال است که پدر و فرزند مضاف بدان (در خارج) یک ذات باشند، ولی اگر تحقق نسبت در اعتبار عقل باشد ـ نه خارج ـ تغایر دوطرف نیز در ظرف نسبت و به حسب آن می‌باشد؛ و این بخش دوّم بر دو وجه است:

یکی آنکه دوطرف، اگرچه در وجود خارجی باهم تغایر ندارند، ولی برای هریک از آن‌دو، ماهیتی است که مخالف دیگری می‌باشد، مخالفتی که برای یکی از آن‌دو موجب ثبوت حکم و خاصیّتی در ظرف تحلیل و تفصیل می‌شود و برای دیگری این حکم ثبوت پیدا نمی‌کند ـ مانند وجود و ماهیت ـ برای اینکه آن‌دو با اینکه در خارج و عین باهم اتحاد دارند، ولی در ظرف تحلیل عقلی به‌گونه‌ای است که یکی از آن‌دو عارض است و دیگری معروض، پس اضافهٔ این عارض شدن اقتضای تغایر دوطرف را ـ نه در خارج ـ دارد، چون در آنجا عارض شدنی نیست، بلکه در ظرف عارض شدن (عروض) است و آن عبارت از تصوّر می‌باشد، در حالی که آنجا عارض، مغایر با معروض و زائد بر آن و به این اعتبار، مباین با آن ـ مانند دیگر متضایفان ـ می‌باشد.

و بخش دوم آنکه: اصلاً دوطرف باهم متغایر نیستند ـ نه به‌حسب خارج و نه به‌حسب تحلیل عقلی ـ چون هیچ ترکیبی در چیزی که موصوف به اضافه و نسبت است به‌هیچ‌وجهی از وجوه ـ به‌جهت نهایت بساطتش ـ نیست، مانند ذات باری‌تعالی، وقتی که توصیف به موجود به ذات خود و یا قائم به ذات خود و یا عالِم به ذات خود می‌شود و یا آنکه گفته می‌شود: دارای قدرت است و یا دارای اراده است و یا دارای حیات است، برای اینکه آنجا به حقیقت و واقعیت امر است، نه نسبت و نه اتصاف و نه ارتباط و نه عروض و نه چیزی از اقسام اضافات و نسبت‌ها، بلکه وجود خالص و نابی است که به‌عینه مصداق علم و قدرت و اراده و حیات و دیگر کمالات می‌باشد.

پس همان‌گونه که موجودیّت او این اقتضا را ندارد که در او صفت و موصوفی باشد، چون به حقیقت اتصافی نیست و در او عارض و معروضی نمی‌باشد، چون آنجا هیچ عروضی ـ نه از حیث عین و خارج و نه از جهت ذهن ـ نیست؛ در دیگر اسماء هم همین‌طور است، پس حکم آن حکم وجود است، چون عین وجود است، ولی عقل در آنجا صفت و موصوف و اضافه‌ای بین آن‌دو اعتبار می‌کند، لذا می‌گوییم: او تعالی

دارای وجود و علم و اراده است، و این بدان‌جهت است که این معانی در برخی از ممکنات به‌گونهٔ عروض یافت می‌گردد، درنتیجه عروض آنها بر آنها، منشأ اتصاف بدانها می‌گردد، پس آنجا اضافهٔ اتصاف و عروض و امثال اینها تحقق و ثبوت می‌یابد.

و چون برهان، بر عدم زیادی چیزی از وجود و کمالات آن بر ذات باری‌تعالی حکم کرده است، از این‌روی گفته می‌شود: وجودش قائم به ذات خودش، و همین‌طور علم و قدرت و اراده و دیگر اوصاف او ـ تمامی ـ تقوّم به ذات او دارند، و این اضافهٔ بین او تعالی و بین ذات او اَمری است که عقل، بر قیاس آنچه که در غیر او تعالی می‌یابد ـ یعنی از ممکناتی که موصوف به آنچه زائد بر ذاتشان می‌باشد ـ اعتبار می‌کند، این هشداری است برسلب زوائد از او تعالی، نه بر اثبات اضافه در ذات او، پس نسبت در آنجا مجازی است و بازگشتش سلب نسبت ترکیب و کثرت از اوست، بنابراین مغایرت هم بین دوطرف مجازی می‌باشد.

و چون این ثابت شد گوییم: اضافهٔ عاقل بودن ذات مجرد مر خود را، از این قبیل است، چون آن (اضافه) نه در خارج و نه در ذهن، موجب تکثر نمی‌شود، و این بدان جهت است که آن اضافه چیزی است که عقل آن را بر قیاس عاقل بودن شئی مر غیرخود را، اعتبار می‌کند، ولی آن درواقع غیرواقع است، و آنچه که حقیقتاً واقع است، ذات بسیطی است که از ذات خودش محتجب و پوشیده نیست؛ و علم در نزد ما عبارت است از وجود مجرد از مادّه [۱]، و این وجود، همان‌گونه که به‌ذات خودش موجود است، همین‌طور معقول ذات خودش هم هست، و همان‌طور که موجودیّت وجود به ذات خودش موجب دوگانگی نه در ذات و نه در حیثیت ذات ـ جز به‌سبب اعتبار کردن ـ نمی‌شود، همین‌طور معقول بودنش مر ذات خود را موجب مغایرت نه در ذات و نه در جهات و حیثیات نمی‌شود، بلکه تنها به‌سبب اختلاف در مفهومات است، چون دانستی که مفهومات متغایر گاهی در وجود و حقیقت اتحاد پیدا می‌کنند، پس وجود یگانهٔ بسیطی که اصلاً در آن آمیزش ترکیبی نیست، امکان دارد که مصداق

۱. علم محمول معنی است، و وجود مجرد عبارت است از موضوع. بنابراین ترکیب قیاس این‌گونه است: عقل عبارت است از وجود مجرد، و هر وجود مجردی علم است، و ما از آن‌روی علم را محمول قرار دادیم و وجود مجرد را از حیث موضوع معنی، که استنتاج از دو موجبه در شکل دوم لازم نیاید. «سبزواری»

مفهومات فراوانی باشد که تمام آنها در وجود، در آن متحد باشند، اگرچه در جاهای دیگر ـ به وجودات متعدد در خارج و یا به جهات مختلف در ذهن ـ موجود باشند، پس ذات مجرد بسیط از آن‌جهت که از موضوع مجرّد است، بر آن مفهوم جوهر صدق می‌کند، و از آن‌جهت که صورت مجرّد از مادّه است مفهوم عقل بر آن صدق می‌کند، و از آن حیث که صورتی برای ذاتش است، مفهوم عاقل بر آن صدق می‌کند، و از آن‌روی که وجودی است از شرور و بدیها دور، محبوب است، و چون مُدرِک این خیر بودن است، پس مُحب و دوستدار ذات خودش است؛ و همین‌طور امکان دارد بر یک ذات، بسیاری از این معانی نسبی، بدون لازم شمردن کثرت و اقتضای مغایرت درواقع، بلکه در نفس این مفهومات صدق کند؛ حالّ باز می‌گردیم به پاسخ برخی از گفتارها.

صاحب تشکیک و سردستهٔ شک آوران (خطیب رازی) گوید: ابن‌سینا گوید: معقول بودن چیزی عبارت است از اینکه ماهیت مجرّد آن نزد شئی (عاقل) باشد، و این اعم از بودن آن نزد شیئی که مغایر آن است می‌باشد، برای اینکه نزد چیزی بودنِ در مفهوم، اعم از بودن نزد شئی مغایر است.

کسی را رسد که گوید: این خود به‌عینه محل اشکال است، برای اینکه مجادله‌گر گوید: بودن نزد چیزی، حالتی اضافی است و آن جز بین دوچیز قابل تعقل نیست؛ آیا متوجه نشدی اگر گوینده‌ای گوید: محرک بودن برای چیزی اعم از محرک بودن برای غیر است، پس امکان محرک بودن شئی مر ذات خود را لازم می‌آید، و همین‌طور موجِد بودن اعمّ از موجِد بودن برای غیر است، پس امکان اینکه شئی موجِد ذات خودش باشد لازم می‌آید، آیا این از وی پذیرفته می‌شود؟ و آیا به‌درستی سخن او حکم می‌شود؟ پس اگر آنجا باطل است، همین‌طور اینجا هم باطل است.

گویم: امکان اینکه چیزی عاقل نفس خود باشد و بطلان اینکه محرک ذات خودش باشد، نه این و نه آن، با این سررشته‌های کور دانسته نمی‌شود، بلکه با بیان و برهانی دیگر شناخته می‌شود، و مقصود ابن‌سینا از اینکه گفته: معقول بودن چیزی به‌حسب مفهوم، اعم از آن که معقول غیرخودش باشد، این نیست که با این سررشتهٔ کور، امکان معقول بودن شئی مرذات خود را ثابت می‌شود، وگرنه معقول بودن جماد مر ذات خود را

لازم می‌آید ـ اگر ثابت شده باشد که (جماد) معقول چیزی است ــ زیرا اعم، غیرمستلزم اخص است، پس امکان حیوان بودن چیزی، اقتضای امکان انسان بودن آن را ندارد.

آری! حیوان بودن چیزی منافی انسان بودن آن نیست، و مقصود ابن‌سینا برطرف کردن و دفع توهّم منافات، و اِزالهٔ چیزی است که امکان دارد کسی پندارد مفهوم عاقل بودن چیزی اقتضای آن را دارد که معقول غیر از عاقل باشد، چنان‌که شأن دو متضایف است، و منافی عین عاقل بودنش است به‌حسب مفهوم، پس بر این امر آگاهی داده که برخی از متضایف‌ها، در خارج غیر دیگری است که از نفس مفهوم مضاف و یا اضافه دانسته نمی‌شود، برای اینکه نفس مفهوم مضاف جز اقتضای مغایرت را در مفهوم ـ با مضایف خود نه در وجود ـ ندارد، بلکه مغایرت در وجود در برخی از متضایف‌ها، اقتضاشان امری خارج از مفهوم است، و این به‌دلیلی که خارج از معرفت نفس اضافه است ـ مانند محرک ـ دانسته می‌شود، برای اینکه مفهومش زائد بر اینکه شئی، مبدأ تغیّر شئی دیگری به‌گونهٔ تدریج است، نمی‌باشد، یعنی بدون اینکه از نفس این مفهوم دانسته شود که این شئی غیرمحرک است و یا عین آن؛ موجِد و فاعل هم همین‌طور است، یعنی دانستیم که محرک و موجِد و فاعل ناگزیر باید در وجود و هویّت مغایر متحرَّک و موجَد و مفعول باشد و در آن، مغایرتِ در ماهیت و مفهوم تنها کافی نمی‌باشد ـ برعکس مدرِک بودن شئی مر ذات خود را و یا موجود بودن برای ذات خود ـ زیرا آنجا تغایر بین دوطرف در مفهوم ـ با اتحاد در هویت وجود ـ می‌باشد، چنان که برهان بر این امر دلالت دارد؛ خلاصه آنکه اتحاد بین عاقل و معقول در هویت مجرّد، تنها با برهان دانسته می‌شود نه به اینکه معقول بودن چیزی اعم از معقول بودن غیر است، و همین‌طور خلاف بین علّت و معلول بودن هرچیزی را دانستی که تنها مفهوم علّت و معلول نمی‌باشد.

پس سخن برخی از دانشمندان حمل بر آن‌چیزی می‌شود که ما گفتیم، یعنی آنجا که گفته: علم از جملهٔ امور اضافی است و یک ذات، وقتی به اعتبار دو صفت اخذ و اعتبار شود، آن (ذات) نازلِ به منزلهٔ دو ذات است، پس به تحقق اضافه آن ــ از آن حیث که عالِم و مخالف ذات از آن حیث که معلوم است ـ باز نمی‌گردد، از این‌روی

به‌سبب اعتبار تحقق اضافه برای یک ذات ـ هنگام تباین این دوجهت ـ امکان‌پذیر است.

(خطیب‌رازی) از ابن‌سینا نقل کرده که در کتاب مباحثات (المباحثات المشرقیة) گفته: برای هر شخصی حقیقت و شخصیتی است و این شخصیت همیشه ـ بنابر آنچه پیش از این گفتیم ـ زائد بر ماهیت است؛ سپس (گوییم:) اگر حقیقت، مقتضی آن شخصیت باشد، آن نوع منحصر در آن شخص است، وگرنه کثرت در آن واقع می‌شود، و شکی نیست که آن حقیقت مغایر مجموعی است که از آن حقیقت و آن شخصیت حصول پیدا کرده است، و چون همین مقدار از تغایر تحقق پیدا کرد، همین در حصول اضافه کافی است، پس برای آن حقیقت ـ از آن حیث که حقیقت است ـ اضافهٔ عالِمیّت به آن مجموع می‌باشد و برای آن مجموع اضافهٔ معلومیّت به آن حقیقت.

گویم: من نسخهٔ کتاب مباحثات را ندیده‌ام و این عبارت شباهت به سبک سخن ابن‌سینا ندارد، بدان جهت که عالمیّت و معلومیّت، ذاتاً صفت وجود است نه صفت ماهیت ـ از آن‌حیث که نه معدوم است و نه موجود ـ و تشخص هم امر زائدی بر وجود نیست، و وجود شئی تقدّم بر ماهیّت و بر اضافه‌اش بر وجود دارد، در این صورت اضافهٔ ماهیت چیزی به شخصی که در مرتبهٔ وجود است، پس از وجود آن ماهیت می‌باشد، بنابراین آن ماهیت به این شخص ـ مگر پس از تشخصش ـ اضافه و نسبت داده نمی‌شود، بدین‌صورت تشخص، عبارت از اضافهٔ به شخص است، پس اضافه، برای یک ذات شخصی، به نفس خودش از یک‌جهت حاصل است، پس بهترین همان بود که بیانش گذشت.

گفته نمی‌شود که: تشخّص صفتی وجودی است، پس وجودش متأخر از وجود موصوف است.

چون گوییم: این به سبب فصل ـ با قیاس به جنس که تقوّم بدان دارد ـ و وجود ـ با قیاس به ماهیت که متحصّل بدان است ـ و صورت ـ با قیاس به مادّه که تقوّم بدان دارد ـ نقض می‌گردد، و تحقیق ـ همان‌گونه که گذشت ـ اینکه: اتصاف اشیاء به مانند چنین اموری، اتصاف در ظرف تحلیل است نه به حسب وجود، چون آنها

(امور) در وجود، عین آن اشیاءاند نه صفات برای آنها.

۱۳
فصلی
در انواع ادراکات

بدان که انواع ادراکات چهار نوع‌اند: احساس و تخیّل و توهّم و تعقّل؛ احساس عبارت است از ادراک شئی موجود در مادّهٔ حاضرِ نزد مدرَک، بر هیأت و شکل مخصوص بدان و محسوس با آن ـ از اَین (مکان) و متی (زمان) و وضع و کیف و کم و غیراینها ـ و برخی از این صفات جدا و مُنفک از آن چیز و از امثال آن در وجود خارجی نیستند و در آن، غیر او را مشارکتی نیست، ولی آنچه بدان احساس و محسوس و حاضر بالذات نزد مدرَک است عبارت است از صورت آن شئی است ـ نه نفس آن ـ و این بدان جهت است که تا در حاسّ (احساس‌کننده)، اثری از محسوسات حادث نشود، آن در حاسِّ بالفعل و حاسّ بالقوه بودن در یک‌مرتبه است، و اگر در آن اثری از محسوس پدید آمد، لازم است که مناسب آن باشد، زیرا اگر با ماهیّت آن مناسبتی نداشته باشد، حصول آن، احساس بدان نیست، پس لازم است که حاصل در حسّ، صورت مجرّد از مادّهٔ آن باشد، ولی حسّ، این صورت را تجرید تام نمی‌کند.

تخیل نیز ادراک این چیز است با هیأت و شکل گفته شده، چون خیال جز آنچه را که بدان احساس دارد تخیّل نمی‌کند، مگر در دوحالت حضور مادّه و عدم حضور آن.

و توهم عبارت است از ادراک معنای غیرمحسوس ـ بلکه معقول ـ ولی آن را کلّی تصوّر نمی‌کند، بلکه مضاف به جزئی محسوس (تصور می‌کند) و غیر آن را ـ به‌واسطهٔ آن اضافه به امر شخصی ـ با آن شریک نمی‌سازد.

و تعقل عبارت است از ادراک شئی از حیث ماهیّت و حدّش، نه از حیث چیزی دیگر، خواه تنها اخذ و اعتبار شود و یا با غیرخودش از صفاتی که بنابر این نوع از ادراک ادراک می‌شوند؛ و هر ادراکی ناگزیر از تجریدی در آن است، پس این ادراکات، در تجرید مترتب‌اند؛ اوّلی مشروط به سه امر است: حضور مادّه نزد آلت ادراک و احاطه کردن هیأت و اینکه مدرَک جزئی باشد؛ دوّمی از شرط اوّلی مجرّد و رهاست؛ و سومی

از اوّلی و دوّمی مجرّد است؛ و چهارمی ازهمه.

بدان که فرق بین ادراک وهمی و عقلی، بالذات نیست، بلکه به‌واسطهٔ امری است که خارج از آن می‌باشد و آن اضافهٔ به‌جزئی و عدم (اضافهٔ به) آن می‌باشد، پس درواقع ادراک بر سه نوع است، همچنان که عوالم سه‌اند (پس احساس و خیال و عقل است و عالم عقل و مثال و حس)، و وهم (یعنی قوّهٔ واهمه) گویی عقل است که از مرتبهٔ خود ساقط است، و به هر ادراکی، کندن و خلعی مر حقایق اشیاء و ارواح آنها را از کالبدهای اجسام و پیکره‌های مواد حاصل می‌گردد، پس صورت محسوس از مادّه انتزاع می‌یابد، البته انتزاعی ناقص و مشروط به حضور مادّه، و صورت خیالی انتزاع متوسطی دارد، از این‌روی در عالمی بین دوعالم است: عالم محسوسات و عالم معقولات، و صورت عقلی انتزاعی تام دارد، این در صورتی است که صورت از مواد اخذ شده باشد، و اما آنچه که به‌ذات خود عقل است، در تعقلش نیازی به تجرید از این تجریدات ندارد، و این معانی همان معانئی هستند که شأن نفس ایجاب می‌کند که بدانها جهانی عقلی گردد و بر آنها ترتب عقلی پیدا نماید، یعنی از مبدأ نخستین آغاز کرده و به عقولی که همان فرشتگان مقرب‌اند، و تا نفوسی که آنها هم پس از نخستینی‌ها فرشته‌اند، تا آسمانها و عناصر و شکل کُل و طبیعت، گذر و ترتّب عقلی نموده و درنتیجه جهانی عقلی که تابناک به‌نور عقل اوّل است شود؛ و همین‌طور آنچه که به‌ذات خودش صورت خیالی است، نفس در تخیّل آن نیازی به تجرید ندارد، و آن صورتی است که وقتی نفس بدان اتصال پیدا می‌کند، جهان بهشت و سلطنتی بزرگ در کشوری می‌شود که پهنه‌اش پهنهٔ آسمانها و زمین می‌باشد، برای اینکه چنین عوالمی به صورتهاشان هستند نه به مادّه‌شان.

بدان عوارض غریب، که انسان در تعقل چیزی نیازمند به تجرید از آنهاست، ماهیات اشیا و معانی آنها نیستند، چون هیچ منافاتی بین تعقل چیزی و تعقل صفت دیگری با آن نیست، و همین‌طور آن چیزهایی که در تخیّل چیزی ناگزیر از تجریدش از آنهاست، آنها صورت‌های خیالی نیستند، چون منافاتی بین تخیّل چیزی و تخیّل هیأت و شکل دیگری با آن نمی‌باشد، بلکه مانع از بعضی ادراکات، بعضی از انحاء و گونه‌های وجودات‌اند، چون آنها ظلمانی‌اند و همراه با عدمهایند و مانع از اموری که

پنهان از مدارک‌اند، مانند بودن در مادّه، برای اینکه مادّهٔ وضعی، پوشیده بودن صورت را مطلقا از ادراک موجب می‌شود؛ و همین‌طور بودن در حسّ و خیال، بسا که آن‌دو را از ادراک عقلی بازمی‌دارد، چون آن‌دو نیز وجود مقداری‌اند ـ اگرچه مقدار مجرّد از مادّه هستند ـ درحالی که معقول، وجودش وجود مقداری نیست، بلکه او از دو جهان مجرّد و فوق هردو عالم می‌باشد.

پس دانسته شد که انحاء وجودات از حیث مراتب باهم تخالف دارند، برخی از آنها عقلی‌اند و برخیشان نفسانی و بعضی‌هاشان هم غیر ادراکی.

اما ماهیات: آنها تابع هرگونه‌ای از طبقات وجوداند؛ مثلاً انسان، گاهی انسان شخصی مادّی، و گاه دیگر انسان نفسانی، و دیگرگاه انسان عقلی کلّی است که در او، تمام مردمان، با وحدت جمعی عقلی که امکان کثرت در آن نیست ـ با اتحاد در نوع ـ می‌باشند.

پس با این تحقیقی که آوردیم، اشکالی که در کتابهای آنهاست مندفع می‌گردد، و آن اینکه صورت عقلی، از حیث حُلول و درآمدنش در نفسِ جزئی ـ حلول عرض در موضوع ـ جزئی است و تشخّص و عرضیّت و حلول آن در آن نفس و جُفت بودنش با صفات آن نفس، عوارض جزئی غریب و دور است که از آن انفکاک و جدایی ندارد، و این مناقض سخن آنان است که: عقل قادر بر انتزاع صورت مجرّد از عوارض غریب می‌باشد.

از این اشکال چنین پاسخ داده شده که: انسانیّت مشترکی که در اشخاص موجود است، در نفس خود، مجرّد از لواحق و پیوستگی‌هاست، و علم بدان، چون علمِ به امری کلّی است، بدان گفته می‌شود: آن علمی کلّی است، چون معلومش هم همین‌گونه (یعنی کلّی) است، نه برای اینکه علم در ذات خود چنین است، بلکه برای اینکه معلومش این‌چنین است، و نه آن‌گونه است که متأخران پنداشته‌اند، چون شنیده بودند که پیشینیان این علم را کلّی نامیده‌اند، اعتماد بر فهم متعلمان کرده‌اند و بر اهداف آنان آگاهی نیافته و پنداشتند که در عقل، صورت مجرّد کلّی می‌باشد.

این پاسخ چنین رَد شده که: انسانیتی که در «زید» هست، به‌عینه انسانیتی که در «عمرو» هست نمی‌باشد، برای اینکه انسانیّتی که برای آن‌دو باهم گرفته می‌شود ـ از

آن‌حیث که برای آن‌دو گرفته شده است ـ به‌عینه آن انسانیّتی که در هریک از آن‌دو می‌باشد نیست [1] و آن انسانیّتی که در هردو باهم هست هم نمی‌باشد [2]، چون موجودِ از آن ـ در آن حالّ ـ در یکی از آن‌دو، نفس آن (انسانیت) نمی‌باشد، بلکه جزئی از آن‌دو انسانیّت می‌باشد، و همین‌طور موجود در هریک از اشخاص سه‌گانه، به‌عینه آنچه که در مجموع سه‌گانه است نمی‌باشد، بلکه جزئی از سه‌جزء می‌باشد، چون شمار انسانیّت در خارج به‌حسب شمار اشخاص است؛ آری! اگر ماهیت انسان «لابشرط شئی» اخذ و اعتبار شود، آن از این حیثیت، جز آنکه نه موجود است و نه معدوم ـ نمی‌باشد، یعنی نه واحد است و نه کثیر و نه کلّی است و نه جزیی و نه منافی چیزی از آنهاست، پس آن با جزئی جزئی است و با کلّی کلّی و با واحد واحد است و با کثیر کثیر.

اما انسانیّت کلّی که در آن اشخاصِ فراوان اشتراک دارند، وجود آن جز در عقل نمی‌باشد، پس آن از آن‌حیث که یک‌صورت و در یک عقل ـ مثلاً عقل «زید» ـ است، جزئی است و از آن‌حیث که متعلّق به یک‌یک از اشخاص است، کلی می‌باشد، و معنی تعلّق آن اینکه: انسانیّتی که به‌واسطهٔ صورتی که طبیعت است ادراک می‌گردد، این صلاحیت را دارد که کثیر باشد و کثیر نباشد، اگر در هر مادّه‌ای از مواد اشخاص باشد، به‌عینه این شخص و یا هریک از اشخاص را پیش بودنی حاصل می‌شود که وی را دارای عقلی ادراک می‌کند و این صورت به‌عینه در عقلش حصول پیدا می‌کند و این همان معنی اشتراک است؛ اما معنی تجرید آن: این طبیعتی که بدان معنی اشتراک اضافه شده است از لواحق و پیوستگی‌های مادّی خارجی انتزاع شده، اگرچه به اعتبار دیگری درنوردیدهٔ به لواحق ذهنی مشخص است، چون آن به یکی از دواعتبار، چیزی است که بدان در چیز دیگر نظر می‌شود و بدان، چیز دیگر ادراک می‌گردد و به اعتبار دیگر، چیزی است که در آن نظر می‌شود و نفس خودش ادراک می‌گردد.

۱. برای اینکه انسانیّت کلّی گرفته شدنی است و آنچه در هریک از آن‌دو می‌باشد گرفتنی نیست. «سبزواری»
۲. انسانیّت کلّی. انسانیّتی که در آن‌دو باهم است نمی‌باشد، و در تمام انسانها هم نمی‌باشد. یعنی کلّی مجموعی، چون موجود از انسانیّت در یکی از آن‌دو. نفس آن‌دو نیست، یعنی مجموع دو انسان و انسانیت. مجموع دو انسان نمی‌باشد، پس یکی از آن‌دو انسان نمی‌باشد... «سبزواری»

گویم: نزد ما منافاتی بین تشخص عقلی و بین کلّیّت و اشتراک بین افراد فراوان نیست، و نظر ما را دانستی که صورت عقلی، حالّ در ذهن ـ مانند حلول اعراض در محل‌های خود ـ نیستند تا آنکه به تشخص ذهن و به اشکال و هیآت درنوردیده به‌نفس متشخص گردند، چون نفس، مادام که مقید به این هیآت نفسانی است، امکان اینکه عاقل بالفعل شود را ندارد و معقولش هم معقول بالفعل نمی‌باشد، پس مادام که موجود به‌وجود طبیعی و یا به‌وجود نفسانی است، قوّهٔ عاقلیت و معقولیّت ـ نه فعلیّت آن‌دو ـ در او هســـت، و چون از این وجـود بـیرون آمد و وجـودش وجـود دیگری گـردید و تشخصش تشخص عقلی کلّی شد، صلاحیّت این را دارد که عین معقولات گردد و نسبت شخصیات بدو برابر و مساوی شود.

خلاصه آنکه: صورت عقلی را هیآت نفسانی در ننوردیده و وجودش وجود نفسانی ـ مانند عوارض نفسانی از قبیل شهوت و خشم و ترس و اندوه و شجاعت و غیراینها ـ نمی‌باشد؛ و نیز دانستی که معنی تجرید در تعقل و غیرتعقل از ادراک، آن‌گونه که مشهور است ـ یعنی حذف برخی از زوائد ـ نمی‌باشد، و آن‌گونه که نفس ساکن و واقف باشد و مدرَکات از موضوعات مادّی خود به حسّ [1] و از حسّ به خیال و از خیال به عقل انتقال پیدا کنند هم نیست، بلکه مدرِک و مدرَک، هردو باهم تجرد پیدا می‌کنند و باهم از وجودی به‌وجودی دیگر درآمده و باهم از نشأه و عالمی به نشأه و عالم دیگری انتقال پیدا می‌کنند تا آنکه نفس، عقل و عاقل و معقول بالفعل گردد، پس از آنکه در تمامی بالقوّه بوده است.

۱۴
فصلی
در اینکه قوّهٔ عاقله (تعقل‌کننده) چگونه توانایی یکی کردن بسیار و بسیار کردن یکی را دارد؟

اما یکی کردنش مر بسیار (توحیدکثیر) را در نزد ما عبارت است از صیرورتش به

۱. و نه از موضع عقلی خودش، بلکه نفس ترقی می‌کند و اتصال به عقل فعال پیدا می‌کند، بلکه با آن و با مدرَکات آن ـ پس از درنوردیدن دوعالم حسّی و مثالی ـ اتحاد پیدا می‌کند. «سبزواری»

عالم عقلی که با هر حقیقتی متحد است و مصداق هر معنی معقول می‌باشد، چون عقلِ بسیطی است که فعال تفاصیل علوم نفسانی [1] می‌باشد؛ و نزد تمام حکما به دو وجه آخری است: یکی از آن‌دو به‌واسطهٔ تحلیل است، چون اگر از اشخاص داخل تحت معنی نوعی ـ به‌واسطه تشخصات و دیگر عوارض لاحقشان ـ حذف شود، حقیقت نوعی، ماهیّتی متحد و حقیقتی واحد باقی می‌ماند [2]؛ و دوّمی به‌واسطهٔ ترکیب است، چون اگر معنی جنسی و فصلی اعتبار شود، امکان آن هست که فصل با جنس جُفت شود، به‌گونه‌ای که از آن‌دو، حقیقتی متحد حصول پیدا کند که اتحادش جمعی و یا حملی باشد.

اما توانش بر بسیار کردن یکی (تکثیر واحد): عبارت است از تجسم دادنش است مر امور عقلی را به قوّهٔ خیالی خودش و فرودآوردنش مر آنها را در کالبدهای صور مثالی؛ و گفته شده: به‌واسطهٔ جدا کردن و تمیّز آن مر ذاتی را از عرضی و جنس را از فصل و جنس‌الجنس را برای ماهیت از جنس خودش ـ تا آنجا که میسر است ـ و (جدا کردن) فصلِ فصل آن و فصل جنس آن از فصل آن ـ تا آنجا که میسر است ـ و جدا کردن لاحقِ لازم آن از لاحق مفارق آن و قریب آن از بعیدش؛ پس یک شخصِ در حسّ را در عقل، امور بسیاری می‌باشد، از این‌روی ادراک عقل تمام‌ترین ادراکات می‌باشد، برای اینکه ادراک عقل نسبت به ظواهر اشیاء نارسایی ندارد، بلکه در شئی موردنظر فرورفته و در ماهیت و حقیقت آن شناور گشته و از آن نسخه‌ای که از تمام وجوه مطابق آن است رونویس می‌کند و بلکه او (عقل) حقیقت آن (ماهیت) می‌گردد؛ اما ادراکات حسّی: آنها آمیختهٔ با جهالات‌اند و دست‌یابیشان آمیختهٔ با فقدان و کمبود است، برای اینکه حسّ، جز به ظواهر اشیا و کالبد ماهیات ـ نه حقایق و باطن آنها ـ دست‌یابی ندارد.

۱. یعنی به‌گونهٔ تحقق نه به‌گونهٔ تعلق، پس آن وجود است که چنین می‌شود، نه علم و فکر تنها، مثلاً وقتی حقیقت آسمان را با اجناس و فصول و اجزای خارجی آن ـ از ماده و صورت جسمی و طبیعت پنجم آن و نفس منطبع وی و نفس کلی او ـ را به مقدار توان بشری دانستی، حقیقتش بین دوپهلوی وجودت مندرج می‌گردد، و این از آنچه از آسمان در حسّ تو مندرج می‌گردد تمام‌تر است. «سبزواری»

۲. و همین‌طور اگر عوارض حقیقت وجود که عبارت از ماهیات است حذف شود، یکی باقی می‌ماند. «سبزواری»

۱۵
فصلی
در درجات عقل و معقول

حکما گویند انواع تعقلات سه است:

نخست آنکه عقل بالقوه می‌باشد، یعنی نه چیزی از معقولات است و نه چیزی از معقولات او را بالفعل حاصل است، ولی نفس، نیروی حصول معقولات و اکتساب تمام آنها و مراتبشان را دارد، برای اینکه عقل هیولانی، بالقوّه عالمی عقلی است و از شأنش آن است که مدرک تمام حقایق می‌گردد و در آن، صورت هر موجودی که به ذات خود معقول است حصول می‌یابد، این به‌واسطه خالی بودنش است به فطرت و سرشت اصلی، از مادّه و آنچه به ذات خود غیرمعقول است، چون آن یا صورت در مادّه و یا در حسّ و یا در خیال می‌باشد، ولی قوّهٔ عقلی، صورت آن را از ماده ـ آن‌گونه که حکما بیان داشته‌اند و ما هم با خواست الهی توضیح بیشتری خواهیم داد ـ مجرّد و برهنه می‌سازد، در این مقام، فاعل، صورت‌های عقلیِ مفصّل، و قابل آنها می‌باشد.

و جهان صوری هم دو عالَم است: عالَم عقلی و عالم حسیّ، و هر عالم حسّی، به صورتش عالم حسّی است نه به مادّه‌اش، و چون صورت آن برای چیزی ـ آن‌گونه که هست ـ حصول پیدا کرد، این چیز در نفس خود عالَمی است، پس عقل هیولانی این استعداد و آمادگی را دارد که تمام عوالم باشد ـ اگر در آن صورت دوجهان حصول پیدا کند ـ پس به‌صورت عقلش شبیه به عالم عقلی می‌گردد و به‌صورت نفسش شبیه به عالم حسّی؛ بنابراین در ذاتش ماهیّت هر موجود و صورت آن می‌باشد، و اگر چیزی از اشیاء از آن تنگی کند، یا از آن‌جهت است که در نفس خود از حیث کون و وجود ضعیف بوده و وجود صوری نداشته، پست و فرومایه است و شبیه به عدم، این‌چنین چیزی همانند هیولا و حرکت و زمان و قوّه و بی‌نهایت می‌باشد؛ و یا اینکه از حیث شدّت، شدید و از جهت ظهور قوی است، ولی وجود آن چیز، وجود او را مقهور ساخته و نور آن چیز بر نور وی غالب و چیره می‌باشد، این‌چنین چیزی همانند مبدأ کُل و عقول عالی (قواهر اعلَین) می‌باشد.

این بدان جهت است که در مادّه بودن نفس انسانی، جداً در وی، ضعف از تصور

انوار درخشانی که در طبایع و ذات آنها (عقول) است باقی می‌گذارد، و نزدیک است که اگر از این وابستگی‌ها رهایی یابد، به‌سوی آنها پرواز کرده و آنها را مطالعه و مشاهده کرده و در آن هنگام استکمال یافته و تشبه به عالم عقلی که صورت کلّ است و نزد باری‌تعالی و در علم پیشین او بر وجود اشیا ـ پیش بودنی حقیقی ـ دارد پیدا نماید؛ بنابراین این قوّه‌ای که عقل هیولانی نامیده می‌شود، بالقوّه عالم عقلی است و از شأن آن این است که تشبّه به مبدأ نخستین پیدا می‌نماید.

و مراتب قوّه از جهت «کمّ و کیف» مختلف است، گاهی نزدیک به فعل است و گاه دیگر دور، گاهی با قیاس به کلّ است و گاه دیگر با قیاس به بعض ـ البته با تفاوت شمار فراوان در دو حالت که به‌شمار در نمی‌آید ـ و همگان را دوطرف است: هرکس که کودنی زیاد دارد، پایان کارش احمقی و خاموشیِ ادراک است و هرکس که تیزهوشی زیاد دارد، نهادش فروزان و برافروخته است، و این همان قوّهٔ قدسی است که نزدیک است روغن آن روشن شود، اگرچه آتش عقل فعال بدان نرسیده است.

دوم اینکه صورت‌هایِ علمیِ نفسانیِ فکری در قوّهٔ خیال حاصل‌اند، به‌گونه‌ای که آنها را مشاهده می‌نماید و گویی که به تفصیل بدانها می‌نگرد.

سوم اینکه عقل بسیطی می‌باشد که در آن معقولات اتحاد دارند و بالفعل ـ نه بالقوّه ـ و مبرای از کثرت و تفصیل در آن حاصل‌اند.

ابن‌سینا بر این عقل بسیط ـ در علم نفس از کتاب شفا ـ آگاهی داده و گفته: تصوّر معقولات بر سه‌گونه است: یکی تصوّری است که در عقل، مفصل و منظّم می‌باشد. و دومی تصوّری است که تصور، حاصل و کسب شده ولی نفس از آن معرض و روی‌گردان است و به این معقول توجهی نمی‌کند، بلکه از آن به معقول دیگری انتقال پیدا می‌کند، چون درخور نفس ما نیست که اشیاء را باهم و یک‌دفعه تعقل کنیم؛ و نوع سوم از تصوّر آنکه مانند همان چیزی است که نزد خودت است، یعنی در مسأله‌ای که از آن می‌دانی و یا نزدیک به آنچه می‌دانی پرسش می‌کنی و پاسخش نزدت حاضر است و تو یقین داری که پاسخ آن را از آنچه می‌دانستی دادی ـ بدون اینکه آنجا تفصیلی باشد ـ بلکه در نفس خودت آغاز در تفصیل و ترتیب می‌کنی، با اینکه پاسخ را که از روی یقین تو به‌سبب علم بدان، پیش از تفصیل صادر شده گرفته‌ای، پس این

مبدأ برای آن تفصیل است.

اگر کسی گوید: این نیز علم بالقوه است، ولی قوّهٔ نزدیک به‌فعل، پس این باطل است، چون صاحب آن را یقین بالفعل حاصل است و نیازی ندارد که آن را با قوّهٔ بعید و قریب (دور و نزدیک) حاصل نماید.

این یقین یا از آن‌جهت است که یقین دارد این نزد او حاصل است، اگر خواست خواهد دانست، پس یقین داشتنش بالفعل است که این بالفعل ـ از روی یقین بدان ـ حاصل است، برای اینکه حصول، حصول برای شئی است، پس این شئی که بدان اشاره می‌شود بالفعل حاصل است، چون محال است که یقین کند مجهول، بالفعل معلوم است و نزد او مخزون، لذا یقین به حالّ شئی نمی‌شود مگر آنکه اَمر از آن‌جهتی که یقین کرده معلوم باشد، و چون اشاره، معلومِ بالفعل را فرا می‌گیرد، و یقین‌کنندهٔ بالفعل را که این نزد او مخزون است، پس آن به اَین نوع بسیط نزد او معلوم است و سپس می‌خواهد آن را به‌نوع دیگری معلوم قرار دهد.

شگفت اینکه این پاسخ‌دهنده هنگامی که آغاز در آموزش غیر خود می‌کند، آنچه را که ـ یک‌دفعه از آنچه به آموزش علمی به‌وجه دوم آموخته ـ در نفس خود احساس کرده تفصیل می‌دهد، درنتیجه این صورت در آن ـ با ترتّب الفاظش ـ ترتّب می‌یابد، پس یکی از این‌دو، علم فکری است و دومی عبارت از علم بسیطی است که شأنش آن نیست که در نفس خود صورتی پس از صورت دیگر داشته باشد، ولی این همان واحدی است که از آن صورتها به قابل صور افاضه می‌شود، بنابراین این علم، فاعل چیزی است که ما آن را علم فکری نام نهاده‌ایم و مبدأ آن است، و آن قوّهٔ عقلی مطلق نفس است که مشابه عقول فعال می‌باشد؛ اما تفصیل: آن خاص نفس ـ از آن‌حیث که نفس است ـ می‌باشد، پس اگر آن را نداشته باشد، علم نفسانی ندارد؛ اما اینکه چگونه نفس ناطقه را مبدئی غیر از نفس هست که وی را علمی غیر از علم نفس می‌باشد! این جای اندیشه و نظر است و برتو لازم است که آن را از نفس خودت بشناسی.

بدان که مسلماً در عقل خالص و ناب هیچ تکثّری و ترتّب صورتی بر صورتی نمی‌باشد، بلکه آن (عقل) مبدأ برای هر صورتی است که از آن بر نفس افاضه می‌شود، بنابراین سزاوار است که حالّ را در مفارقات محض ـ در تعلّقشان مر اشیا را ـ اعتقاد

کرد [۱]، برای اینکه تعقل آنها همان عقل فعالِ صور و خلاقِ آنهاست، نه آنچه برای صور و یا در صور نفس ـ از آن حیث که نفس است ـ برای عالِم می‌باشد؛ و هر ادراک عقلی عبارت است از نوعی نسبت به‌صور مفارق از مادّه و به اعراض آنها، پس نفس را این شأن هست که جوهری قابل و منطبَع (نقش‌پذیر) بدان است، و عقل را این مقام که جوهر و مبدأ و فاعل و خلاق می‌باشد؛ پایان آنچه که ابن‌سینا بیان داشته بود ـ به‌طور خلاصه ـ.

گویم: اثبات این عقل بسیط امکان‌پذیر نیست مگر با اعتقاد به اتحاد عاقل با معقولات ـ به‌گونه‌ای که ما بر این امر اقامهٔ برهان کرده‌ایم ـ و شگفت از ابن‌سینا که به چنین اموری که در اینجا بیان داشته اعتراف کرده، درحالی که نهایت اصرار را در انکار مسألهٔ اتحاد دارد؟ و چون معتقد است عقل بسیطی که وجودش در این نوع انسانی و در جواهری که به‌کلّی از اجساد و مواد مفارق و مجرداند، در آن معانی معقول نمی‌باشد، بنابراین چگونه از آن بر نفوس، آنچه را که برای خودش حاصل نیست افاضه می‌کند؟ و چگونه نفوس از قوّه به‌فعل ـ به‌سبب آنچه که حصولی در آن ندارند ـ خارج می‌گردند؟ و نیز چگونه در آن مجتمع می‌گردند؟ با بساطت صور معقولاتی که نفس از آنها فراموشی پیدا می‌کند و سپس آنها را هنگام مراجعه به گنجینهٔ عقلی خویش، برای خود مجتمع می‌یابد؛ چنان‌که ابن‌سینا آن را به‌عینه در آن فصل اثبات کرده است؟

وی در آن فصل گفته: دربارهٔ نفوس انسانی و معقولاتی که به‌دست آورده و از آنها فراموشی آورده چه می‌گویی؟ آیا در آن نفوس بالفعل و تامّ موجوداند؟ در این صورت ناگزیر باید بالفعل و تامّ عاقل آنها باشد، و یا اینکه نفوس را خزانه و گنجینه‌ایست که آنها را در آنجا پنهان می‌سازد؟ و آن خزانه یا ذات اوست و یا بدن و کالبد وی و یا او را چیزی بدنی است؟ و ما گفتیم که بدنِ نفس و آنچه تعلّق به بدن او دارد این صلاحیّت را ندارد که محلّ معقولات باشد؛ و یا اینکه می‌گوییم: این صورت‌های عقلی اموری هستند که به نفس خودشان قائم‌اند، هر صورت از آنها نوعی است که قائم به‌نفس خودش است و عقل یک‌بار بدانها نظری می‌افکند و بار دیگر از آنها غفلت می‌ورزد، و

۱. یعنی حالی که حالّ صور عقلی نسبت به مفارقات دارد، حالّ عقل بسیط است نسبت به ما، نه حالّ صور مادی و یا صور نفسانی. «سبزواری»

چون بدانها نظر افکند در او تمثّل و تشبّه پیدا می‌کند و چون از آنها روی‌گرداند تمثّل پیدا نمی‌کنند، پس نفس مانند آینه است و آنها مانند اشیاء خارجی که گاهی در آن آشکار می‌شوند و گاهی نمی‌شوند، و این به‌حسب نسبت‌هایی است که بین آنها و بین نفس می‌باشد؛ و یا اینکه مانند مبدأ فعالی است که بر نفس، صورتی پس از صورت دیگر ـ به‌حسب درخواست نفس ـ افاضه می‌کند.

سپس گفته: حقیقت و درست، بخش آخری است و باقی بخشها را باطل می‌داند؛ و نیز بیان داشته که به‌زودی در حکمت نخستین اثبات خواهد شد که این صورت به تنهایی نمی‌تواند قیام داشته باشد، و بدین، اشاره به ابطالش مر صور مفارقی را که نسبت به افلاطون و پیروانش ـ از پیشینیان ـ داده شده می‌کند؛ پس اعتقاد درست و صحیح نزد او عبارت از این است که عقل بسیط خزانهٔ معقولات می‌باشد.

بر نظریهٔ او اشکال وارد شده که: چگونه در عقل بسیط صور این تفاصیل به‌گونهٔ مجمل ـ با عدم اعتقاد به اتحاد ـ مجتمع می‌گردد؟

خلاصه آنکه این مقصد و هدف از اصول مسائل الهی است و در آن ـ به‌زودی ـ مسألهٔ علم توحیدِ خاصّی که ذوق آن اختصاص به اهل الله دارد آشکار خواهد شد، و تحقیق و اثبات این مسأله جز به‌واسطهٔ احکام اصولی که در اوایل این کتاب گفته آمد امکان‌پذیر نیست، یعنی اینکه وجود، اصل در موجودیّت است و ماهیت از آن انتزاع می‌گردد، و اینکه وجود دارای شدّت و ضعف است، و هرگاه که وجود قوی گردد، جمعیت و احاطه‌اش به معانی کلّی و ماهیات انتزاعی عقلی بیشتر می‌گردد، و چون وجود به مرز عقل بسیط که به‌کلّی مجرّد از عالم اجسام و مقادیر است رسید، تمام معقولات و همهٔ اشیاء ـ بر گونه‌ای برتر و شریف‌تر از آنچه که بر آن است ـ می‌گردد؛ و هرکس این مشرب را نچشیده باشد، او را امکان تحقیق اینکه عقل بسیط کانون علوم تفصیلی می‌باشد نیست، از این‌روی بسیاری از فضلا و دانشمندان را مشاهده می‌کنی، با اینکه در مطالعهٔ علومِ حِکمی و غیرحِکمی ورودی دارند، این امر را مشکل می‌دانند و توان اعتراف و تصدیق آن را ندارند، مانند شیخ سهروردی ــ در کتاب مطارحات و تلویحات و حکمت‌الاشراق ـ صریحاً این امر را انکار ورزیده، همین‌طور خطیب‌رازی و هرکه درحالّ و طبقهٔ آنهاست.

در کتاب مطارحات گفته: سپس آمدند ـ یعنی مشائیان از حکما ـ بر سر چگونگی تعقل باری‌تعالی و گفتند: اگر عاقل ذات خود باشد لازم می‌آید که عاقل لوازم ذات خود هم باشد، در آن صورت تعلقش مر لوازم ذاتش را، درنوردیدهٔ در تعقل ذاتش می‌باشد، زیرا ما وقتی انسانیّت را تعقل کردیم، در تعقل ما مر آن را، تعقل ما مر لوازم آن را درنوردیده می‌شود.

بسا مثالی تفصیلی آورده و بین اینکه علوم، حاصل و مفصّل‌اند و بین اینکه بالقوّه‌اند ـ یعنی با قدرت حاضر آوردن هروقت که خواست ملکه است ولی صورت حاصل نیست ـ و بین اینکه حالت دیگری است فرق گذارده‌اند، چنان که بر انسان مسائل بسیاری یکباره وارد می‌شود و برایش علم اجمالی برای پاسخ به تمام آنها حصول می‌یابد و سپس آغاز در تفصیل می‌کند تا به‌جایی که گوشها و نوشته‌ها از آن پُر می‌شود.

و علم اجمالی یک علم است به اشیاء فراوان و علم بالقوّه نیست، برای اینکه انسان در نفس خودش تفرقه و پراکندگی می‌یابد که علمش در این حالّ، آن‌گونه که در مقام قوّه و پیش از سئوال بوده نمی‌باشد، و چون متأخران پس از گفتگوهاشان این روش را مُبتنی بر آسان‌گیری مانند این‌طور و آن‌طور یافته‌اند... تا پایان سخنش.

و باز گفته: آنجا که گوینده‌ای گفته: علم او به لازم او در علمش به ذات خودش درنوردیده می‌شود، در آن مساهله و آسان‌گیری است، چون بحث‌کننده می‌تواند بگوید: آیا ذات و لازم ذاتش را هردو، می‌داند یا اینکه نمی‌داند؟ اگر نمی‌داند، این داستان دیگری است و محالّ است، و اگر ذات و لازم ذات خودش را می‌داند ـ درحالی که ذاتش لازم او نیست و در این صورت علمش به ذات خودش غیر از علمش به لازم او می‌باشد ـ پس علم تعدّد پیدا می‌کند.

سپس (گوییم:) لازم او تابع ذاتش است، پس لازم است که علمش به لازم او، تابع علمش به ذات خودش باشد.

اما مِثال اجمالی که در مثالهای سه‌گانه آمده است، مجادله‌گر را بازمی‌دارد از اینکه: یکباره وارد کردن آنها جایز و درست است، بلکه یکی پس از دیگری وارد می‌شود و درنتیجه برای هر مسأله‌ای جوابی از پی آن است؛ و دوم اینکه: پیش از تفصیل از جانب خود جز قوّه‌ای که نزدیک به تفصیل است نمی‌یابد، و فرق بین دو قوّه روشن و آشکار

است ـ یعنی آنچه پیش از پرسش و سئوال است و آنچه پس از آن می‌باشد ـ بنابراین یکی از آن‌دو، قوّهٔ قریب و نزدیک است و دیگری نزدیک‌تر، برای اینکه قوّهٔ وجود شئی دارای مراتبی چند است، پایان سخن او.

خطیب رازی در کتاب مباحث مشرقی ـ پس از نقل آنچه از فرق بین تصور اجمالی و تفصیلی به‌دو معنی گفته‌اند ـ گوید: این نهایت آن‌چیزی است که گفته‌اند، ولی کار نزد من آن‌گونه که گفته‌اند نیست، بلکه علم یا بالقوّه است و یا بالفعل و به‌گونهٔ تفصیل؛ اما بخش سوّم که عبارت از علم بسیط است، آن در نزد من باطل است، برای اینکه علم نزد آنان عبارت است از حضور صورت معقول نزد عاقل، پس این عقل بسیط اگر یک صورت است و درواقع مطابق امور فراوان، این باطل است، چون صورت عقلی واحد، اگر مطابق امور فراوان باشد، باید در ماهیّت با این اموری که در حقیقت، باهم اختلاف دارند مساوی و برابر بوده و آن صور را حقایق مختلفی باشد و درنتیجه یک صورت نخواهد بود و این خلف (خلاف فرض) خواهد بود [1].

و اگر گفته شود: این تعقل بسیط، به‌حسب اختلاف معقولات، صور مختلفی هستند، بنابراین علم تفصیلی به این معقولات حاصل است، چون علم تفصیلی را جز این معنایی نیست، پس ثابت شد که آنچه می‌گویند دور از تحصیل است.

شاید مراد آنان از علم بسیط این باشد که صور معلومات یک‌دفعه حصول می‌یابد و مقصودشان از تعقل تفصیلی اینکه صور معلومات به‌گونهٔ ترتیب زمانی ـ یکی پس از دیگری ـ حصول می‌یابد؛ پس اگر مرادشان از آن این است، این درست است و در این امر هیچ گفتگویی با آنان نیست، ولی آن (علم بسیط) مرتبهٔ متوسط بین قوّهٔ خالص و فعل محضی که هنگام تفصیل می‌باشد نیست، بلکه حاصل آن بازگشت به این دارد که علوم گاهی در یک زمان جمع می‌آیند و گاه دیگر جمع نمی‌آیند، بلکه از پی‌هم و متعاقباً می‌آیند؛ اما آنچه را که ما (خطیب‌رازی) برگزیده‌ایم که علم حالتی اضافی

۱. در علم واجب تعالی، تفصیل در عین اجمال و اجمال در عین تفصیل است، و مراد از تفصیل، کثرت در معلوم است و مقصود از اجمال، وحدت در علم است، و علم و معلوم اگرچه ذاتاً متحداند، ولی هردو مانند وجود و ماهیت، مغایرتشان در تصور است، بنابراین از دووجه خلف لازم نمی‌آید ـ چنان که خطیب‌رازی گوید ـ . «سبزواری»

است، بطلان آنچه گفته‌اند نیز ظاهر است، برای اینکه اضافهٔ به یکی از دوچیز، غیر از اضافه به دیگری است، و چون اضافات تعدّد پیدا کرد، این علوم به‌گونهٔ تفصیل حصول پیدا می‌کند.

اما آنچه که گفته‌اند: علم او به قدرتش بر جواب، متضمّنِ علم به‌جواب است، گوییم: او در این حالّ دانای به اقتدارش بر شئی بوده و دافع این سئوال می‌باشد؛ اما حقیقت آن‌چیز: او پیش از جواب عالِم بدان نبوده است، برای اینکه آن جواب را حقیقت و ماهیتی است و لازمی دارد که آن لازم دافع آن سئوال است، پس حقیقت مجهول است و لازم ـ به‌گونهٔ تفصیل ـ معلوم است، و این مانند این است که وقتی ما دانستیم نفس، بدن را حرکت می‌دهد، حرکت دادنش مر بدن را، لازمی از لوازم آن است و آن به‌گونهٔ تفصیل معلوم است، اگرچه حقیقت آن مجهول است تا آنکه به‌وجه دیگری شناخته و دانسته شود، پس ثابت شد که آنچه گفته‌اند باطل است و از دلیلی که بیان داشتیم فساد اینکه علمِ واحد، علم به معلومات فراوان است بیرون می‌آید؛ پایان سخن او.

گوییم: این مقصد (علمی) برتر و دست‌یازی بدان بالاتر از آن است که چنین مردی با زور فکر و کثرت تاخت و تازش در علوم بحثی و فراوانی حفظش مر مسائل مشهور را، به کُنه آن دست بیابد، برای اینکه این مسأله و امثال آن اگر تحصیلش با نظر فکری و دنبال کردن نظریاتی که بازماندهٔ از پیرمردان و معلّمان است امکان‌پذیر بود، چون ابن‌سینایی و هرکه پس از او آمده و یا نزدیک به زمان او بوده نباید از آن بی‌خبر باشد، از او چیزهایی از تناقض بین دو سخن او ـ در اثباتش مر عقل بسیط را و انکارش مر اتحاد عاقل به معقول را ـ ظاهر و آشکار شده است.

۱۶

فصلی

در امکان تعقلات فراوان در نفس ـ یک دفعه ـ

اما آن‌گونه که ما آن را ثابت کرده‌ایم اینکه: نفس وقتی از قوّه بفعل خارج می‌شود، عقل بسیطی می‌گردد که تمام اشیاء می‌باشد، و این امرِ محقق و ثابتی نزد ماست؛ و

توضیح آن اینکه: علم و تعقل نوعی از وجوداند و وجود با ماهیت متحد است، و همین‌طور علم هم با معلوم متحد است، و همان‌گونه که برخی از موجودات پست و ضعیف‌اند و برخی دیگر برتر و قوی، و پست، پوسته‌ایست که معانی کمی دارد و محدود بر یک معنی می‌باشد، مانند مقدار واحد ـ اگرچه غلظت و انبوهی آن بزرگ و انبساطش در جهات گسترده باشد ـ و برتر مغزی است که احاطه‌اش به معانی فراوان است، اگرچه مقدارش کوچک باشد و یا اینکه اصلاً مقداری نداشته باشد ـ مانند نفس ناطقه ـ همین‌طور علم هم دارای انواع بسیاری است که برخی از آن علوم پست و ضعیف‌اند، مانند حس که امکان ندارد با یک احساس، محسوسات متعدد را حس کند، و برخی دیگر از آن شریف و عالی‌اند ـ مانند تعقل ـ برای اینکه یک عقل، برای ادراک معقولاتی که پایان ندارند کافی است، چنان که در عقل بسیط است.

خلاصه آنکه: هرچه علم از جهت وجود برتر باشد، احاطه‌اش به معلومات بیشتر است و جمعیتش برای ماهیات شدیدتر، اما علم نفسانی: آن متوسط بین تخیّل و عقل بسیط است، پس به دو معلوم ـ یک‌دفعه ـ تعلق می‌گیرد، مانند حکم بین دوچیز، به‌حمل یکی از آن‌دو بر دیگری، برای اینکه وقتی ما حکم به ثبوت چیزی برای چیزی کردیم، ناگزیر از حصول دو تصوّر دفعتاً هستیم: تصور موضوع و تصور محمول، زیرا حاکم بر دوچیز ناگزیر باید هر دوحکم شده نزدش حاضر باشد، پس در وقت این حکم، ناگزیر از حضور دوطرف می‌باشد، وگرنه حاضر، همیشه یک تصوّر خواهد بود، و یک تصوّر، منافی حکم و تصدیق است، پس لازم است که حکم، همیشه تعدّد داشته باشد.

و نیز وقتی شئی را با حدّ تامّش دانستیم، آن را به تمام حقیقتش دانسته‌ایم، بنابراین اگر حصول علم با تمام اجزایش ـ یک‌دفعه ـ محال باشد، باید علم به کُنه حقیقت شئی هم در وقتی از اوقات محال باشد؛ پس با این بیان، امکان حصول تصوّرات فراوان آشکار می‌شود؛ اما اینکه امکان حصول تصدیقات فراوان هست، یک مقدمه نتیجه نمی‌دهد، پس اگر علم بدو مقدمه (منطقی) باهم محال باشد، باید حصول علم به نتیجه هم محال باشد.

و نیز علم به‌وجود دو مضاف، باهم حاصل است؛ و همین‌طور علم به‌وجود لازم و

وجود ملزوم، بنابراین علم به این دلیل، ملاک و امکان حصول علوم متعدد در یک‌لحظه و آن می‌باشد.

و آنچه این دلیل را استحکام و تأکید می‌بخشد و ثابتش می‌دارد اینکه: نفسِ دانای به معلومات فراوان، هنگام تحققش به مقام عقلی و تجرّد و رهائیش از پوشش‌های بَشری (یعنی مرگ) علومش از وی سلب نمی‌گردد، بلکه از حیث کشف و آشکاری فزونی می‌یابد، با این‌همه چون در آن هنگام (مرگ) از اختلاف زمانها و مکانها بیرون رفت، معلوماتش یکسره نزدش و یک‌دفعه، حاضر است، مانند حالّ انسان در علوم مفارقات، در اینکه معلومات نفس یکسره باهم و بالفعل و بدون آمیزش با قوّه نزدش حاضر است.

اگر گویی: ما در نفس خویش می‌یابیم که چون به ذهن خودمان روی بر ادراک چیزی آوریم، در آن حالّ روی آوردن بر ادراک چیز دیگر برایمان غیرممکن است.

گویم: ما پیش از این اشاره کردیم که علم مانند وجود، به‌واسطهٔ کمال و نقص مختلف است، پس علم عقلی مانند وجود عقلی مغایر ادراک خیالی و وجود حسّی می‌باشد؛ برای اینکه وقتی ما گفتیم: انسان جوهری است که پذیرای ابعاد است و رشدکننده و حساس و ناطق است، عقل ما به مفهومات این الفاظ احاطه می‌کند و در خیال ما اثری مطابق این معقولات آشکار و ظاهر می‌شود، و چون برگشتیم و گفتیم: ناطق و حساس و رشدکننده و پذیرای ابعاد و جوهر است، در این صورت معنی مفهوم در نزد عقل برنمی‌گردد، ولی صورتهای خیالی برمی‌گردد و برعکس می‌شود؛ و چون کار چنین است، بسا بر این امر یاری کند که بر قوهٔ خیالی، حاضر آوردن امور فراوان و تخیلات مختلفی که صور و حکایات امور عقلی‌اند و آنها را نفس به قوّهٔ عقلی خودش تعقل می‌کند دشوار باشد، ولی عقل، بر این امر قوی می‌باشد، و آنچه مردمان آن را در می‌یابند مانند متعذّر و امر دشواری برای نفوسشان از ادراک تعقلات فراوان در یک‌وقت می‌باشد و منشأ آن سرکشی قوّهٔ خیال است از تصویر آنها در یک‌دفعه، با این‌همه ادراک تخیلاتی که یک‌دفعه تصویر معقولات نیست، بر او دشوار نمی‌باشد، از این روی گفته‌اند: شأن عقل یکی کردن بسیار است و شأن حسّ، بسیار کردن واحد می‌باشد.

۱۷
فصلی
در اینکه نفس با بساطت خودش چگونه توان این تعقلات فراوان را دارد؟

چون پیش از این ثابت شد که بسیط، از جهت ذاتش از او ـ بدون واسطه ـ جز یکی صادر نمی‌شود؛ در اینجا اشکالی در صدور تعقلات فراوان از یک قوّه وارد شده و حلّ اشکال اینکه: معلول وقتی که تکثر پیدا می‌کند، به سبب یکی از اسباب تکثر، تکثر پیدا می‌کند، یا تکثر علّت است و یا اختلاف قابل و یا به‌سبب اختلاف آلات و یا به‌واسطهٔ ترتب معلولات در نفس خودشان؛ نفس ناطقه جوهر بسیط است، اگر مرکب بود کثرتش به آن مرز نمی‌رسید که برابر کثرت افاعیل نامتناهی وی باشد؛ و نیز امکان ندارد که به سبب کثرت قابل باشد، برای اینکه قابل این تعقلات ذات نفس و جوهر آن می‌باشد و این به‌واسطهٔ ترتّب افاعیل در نفس خودش امکان‌پذیر نیست، برای اینکه تصوّر سیاهی به‌واسطهٔ تصور سفیدی و برعکس نمی‌باشد، و همین‌طور در بسیاری از تصورات و خیلی از تصدیقاتی که بعضی از آنها مقوّم دیگری و یا به‌دست آورندهٔ برای بعض دیگر نیستند.

پس باقی ماند که به‌سبب اختلاف آلات باشد، برای اینکه حواس با آلات مختلفشان مانند جاسوسان مختلف هستند که اخبار و گزارش‌های مختلف را از نواحی گوناگونی مخابره کرده و نفس آمادهٔ آگاهی ـ به‌سبب این صور عقلی مجرد ـ می‌شود؛ و احساسات جزئی به‌سبب تکثر اختلاف حرکات بدن ـ برای به‌دست آوردن منافع و خیرات و دفع زیانها و بدیها ـ تکثر پیدا می‌کند، بدین‌سبب است که نفس به‌واسطهٔ حسّ بهره‌مند می‌شود و سپس این امر او را برای حصول این تصوّرات اوّلی و تصدیقات نخستینی آماده می‌سازد و پس از آن برخی از آنها به برخ دیگر امتزاج پیدا کرده و از آنجا تصوّرات و تصدیقاتِ به‌دست آمده که نهایتی ندارند حصول پیدا می‌کنند؛ پس حاصل اینکه حصول تصوّرات و تصدیقات فراوان اوّلی به‌حسب اختلاف آلات است و حصول تصورات و تصدیقات به‌دست آمده به‌حسب امتزاج آن علوم نخستینی، برخی از آنها به برخ دیگراند، و آنها ناگزیر مترتب بر هم‌اند، ترتبی طبیعی که هر مقدم از آنها علّت برای متأخر است.

۱۸
فصلی
در تقسیم علم به اقسامی چند

همان‌گونه که بارها گفتیم، علم نزد ما نفس وجود غیرمادّی است، و وجود در نفس خودش طبیعت کلی جنسی و یا نوعی نیست تا آنکه تقسیم به فصول ـ تا انواع و یا به مشخصات تا اشخاص و یا به قیدهای عرضی تا اصناف ـ شود، بلکه هر علمی هویّتی شخصی و بسیط و غیر مندرج در تحتِ معنیِ کلّیِ ذاتی می‌باشد؛ پس تقسیم علم عبارت از تقسیم معلوم است ـ به‌واسطهٔ اتحادش با معلوم ـ مانند اتحاد وجود با ماهیت، و این معنی سخن آنهاست که گفته‌اند: علم به‌جوهر جوهر است و علم به‌عرض عرض؛ و همین‌طور علم به هر چیزی از گونهٔ آن‌چیز است.

بنابراین گوییم: برخی از علم‌ها هستند که به ذات خود واجب‌الوجوداند و آن علم اوّل تعالی است به ذات خود که آن عین ذات او ـ بدون ماهیت ـ می‌باشد، و برخی دیگر از علم‌ها به ذات خود ممکن‌الوجوداند، و آن علمِ هرچه که غیر از حق‌تعالی است می‌باشد که تقسیم به آنچه که جوهر است: و آن مانند علوم جواهر عقلی به‌ذات خودشان که اعیان هویاتشان است می‌باشد، و به آنچه که عرض است: و آن در مشهور، تمام علوم حصولی به‌دست آمده است، به‌سبب قیام آنها ـ نزد آنان ـ به ذهن؛ و علم عرضی نزد ما عبارت است از صفات معلوماتی که صورشان نزد نفس حاضر می‌باشد.

پیش از این گفته شد که تعقل، به سبب حلول صورت معقول در نفس نیست، بلکه به‌حضور ایستادنش است در مقابل عقل و اتحاد نفس بدان، و همین‌طور تخیّل عبارت است از حضور صورت‌های مقداری با بزرگی و کثرتشان نزد نفس، نه به‌گونهٔ حلول در آنها، بلکه به‌گونهٔ حضور ایستادنشان در نزد او ـ با اتحاد نفس بدانها از جهت قوّه خیالیش ـ و نزد اینان عبارت است از اینکه: آن صورتها از آن‌روی که مساوی ماهیات مدرَکاتند، از آن‌حیث که آن‌گونه‌اند، برخی از آنها جواهراند و بعضیشان اعراض، ولی جواهر آنها جواهر ذهنی‌اند و اعراضشان اعراض ذهنی، و از حیث وجودشان در خارج، همگی اعراض‌اند، چون موجودِ در موضوعی هستند که

موجودِ در خارج است و آن نفس و یا عقل می‌باشد، و هر موجودِ در موضوع، عرض می‌باشد؛ این چیزی بود که گفته بودند و ما سستی این قاعده و تباهی سخنشان را آشکار ساختیم که گفته‌اند: یک‌چیز هم جوهر است و هم عرض، و راه رهایی از آن اشکال را با روشن کردن راه درست درباب علم، بیان داشتیم، پس این‌گونه‌ای از تقسیم است.

تقسیم دیگری هم هست و آن اینکه گفته‌اند: برخی از علم فعلی است و برخی دیگر انفعالی و برخی هم هیچ‌یک از آن‌دو نیستند؛ اما علم فعلی: مانند علم باری‌تعالی به آنچه که غیرذاتش است، و مانند علم دیگر علت‌ها به معلول‌های خودشان؛ اما علم انفعالی: مانند علم آنچه که غیر از باری‌تعالی است به آنچه که از معلولات او نیستند و جز به‌سبب نوعی از انفعال و تغییر برای عالِم حصول پیدا نمی‌کند؛ خلاصه آنکه به‌واسطهٔ ارتسام صوری است که در ذات نفس و یا آلات وی پدید می‌آید؛ و آنچه که نه فعلی است و نه انفعالی، مانند علم ذات عاقل به نفس خودش و به اموری که صور آنها از وی غایب و پنهان نیستند و تعقل آنها به‌سبب پدید آمدن ارتسام آنها نمی‌باشد؛ و گاهی هم یک علم از جهتی فعلی است و از جهتی انفعالی، مانند علوم حادثی که بر آنها آثار مترتب می‌شود، مانند تأثیر اوهام در مواد خارجی.

این نکته پنهان نماند که وقوع علم بر افرادش، مانند وقوع وجود است بر آنها به‌گونهٔ تشکیک، به جهت وجوه اوّلیّت و غیر اوّلیّت و اقدمیّت و غیر اقدمیّت و شدّت و ضعف؛ برای اینکه علم به ذات اوّل تعالی، در اینکه علم است از علم به غیر او سزاوارتر است و آن اقدم (پیش‌ترین) علوم است، چون سبب دیگر علوم است و از حیث جلا و آشکاری، شدیدترینشان و از جهت ظهور در ذاتش، قوی‌تر؛ اما پنهان بودنش برما: همان‌گونه است که پیش از این دانستی، یعنی از نهایت ظهورش و ضعف بینش ما از ادراک آن، بنابراین جهت پنهان بودنش به‌عینه، جهت آشکاری و وضوح آن می‌باشد، و هر علمِ به حقیقتِ علّت، با قیاس به علمِ به حقیقتِ معلولِ آن همین‌گونه است، و همین‌طور علم به حقیقتِ هر جوهر، از علمِ به حقیقتِ هر عرضی شدیدتر است، و این سزاوارتر و اَقدم (پیش‌تر) از علم به حقیقت عرض که قائم به این جوهر است می‌باشد، چون علّت آن ـ نه به‌سبب حقایق دیگر اعراض ـ می‌باشد؛ اما اطلاق علم بر

فعل و انفعال و اضافه ـ مانند تعلیم و تعلّم و عالمیّت ـ به‌گونهٔ اشتراک و یا تجوّز و رواشمردن است.

۱۹
فصلی
در اشاره به اثبات قوّهٔ قدسی

بدان که مبدأ تمام علوم از عالَم قدس است، ولی استعدادهای نفوس متفاوت‌اند، و در مقام تمام بودن استعداد فرقی بین اوّلی‌ها و دوّمی‌ها نمی‌ماند؛ پس حالّ انسان در ادراک اوّلی‌ها مانند حالش پس از پی‌بردن به حدود وسطیٰ ـ در ادراک نظریات در اینکه گویی بدون سبب حصول پیدا کرده‌اند ـ می‌باشد، و وجود چیزی بدون سبب محال است، ولی سبب گاهی ظاهر و آشکار است و دیگرگاه باطن و پنهان، و القاکنندهٔ علوم بر نفوس مستعد، درواقع سببی است که از حواس پوشیده می‌باشد، یعنی معلّم شدید القُویٰ در افق اعلاست [1] و کارش در نفوس درنهایت پنهانی است، ولی گاهی از باطن به ظاهر آشکار می‌شود و گاه دیگر از خفاگاه غیب به عالم شهادت، اوّلی مانند آنچه که انبیاراست و دومی مانند آنچه اولیا ـ علیهم‌السلام ـ راست؛ امّا این اسباب ظاهری مانند گفتگو و بحث و تکرار و شنیدن از معلّم بشری، همگی زمینه‌سازند و موجبات نیستند، از این‌روی گاهی اختلاف دارند و گاهی ندارند.

بیان آن اینکه: هر انتقالی از اوّلی‌ها به نظری‌ها یا این است که به‌واسطهٔ تعلیم معلّم بشری است یا اینکه نیست، اگر به‌سبب تعلیم معلّم چنینی (بشری) باشد، ناگزیر در پایان باید منتهی به‌چیزی شود که آن از این راه نباشد، بلکه از راه ذاتش بدان رسد، وگرنه تعلیم و تعلّم تا بی‌نهایت تسلسل پیدا خواهد کرد [2].

۱. مفهوم آیهٔ ۵ـ۷ مبارکه نجم است که می‌فرماید: علّمه شدیدالقوی ذومرة فاستوی و هو بالافق الاعلی، یعنی: او را پر قوّتی تعلیم داده... . درحالی که او در افق اعلا بود. «م»

۲. همان‌طور که حقیقت نبی و قلب معنویش به حقیقت عقل فعالی که مشرق و مغرب عالم وجود را گرفته اتصال پیدا می‌کند ـ و تمام عقول مجرد بالفعل در زنجیرهٔ صعودیِ تجلیات او هستند ـ و کلام حقیقی تام روحانی او را دریافت کرده و حقایق بسیط را تعلیم می‌گیرد، همین‌طور رقیقهٔ او صلی‌الله علیه وآله به رقیقهٔ عقل فعالی که زیباترین فرد زمانش و صالح‌ترینش می‌باشد اتصال پیدا می‌کند، پس با دیدگانش صورت زیبای او را می‌بیند و با گوش شریفش کلمات ←

برای اینکه هرکس در علمی از علوم ممارستی داشته باشد و در آن تفکر و اندیشه نماید و بر آن مواظبت و مداومت نماید، ناگزیر به نفس خود چیزهایی استخراج می‌کند که پیشینیان از او و استادانش ـ کم باشد آن و یا اینکه زیاد باشد ـ بر او پیشی نگرفته‌اند، برای اینکه دروازهٔ عالم ملکوت بر هیچ‌کس بسته نیست، مگر به‌جهت مانعی از نفس خود و حجابی از غلظت طبع خویش، پس به مقدار کوشش و حرکت باطنش، روغن قلبش و آتش‌زنهٔ طبعش لطافت پیدا کرده و کبریت (گوگرد) نفسش این آمادگی را می‌یابد که در آن شعله‌ای از آتش ملکوت و یا نوری از انوار جبروت فروزان گردد، چرا چنین نباشد، چون ما پیش از این بیان داشتیم که احساس به جزئیات سبب استعداد نفس برای قبول تصورات کلی است، و دانستی که حصول تصوّرات مناسب، سبب حکم ذهن به ثبوت یکی از آن‌دو برای دیگری می‌باشد، بنابراین برای ذهن بسیار اتفاق می‌افتد که توجه به تصور محمولی، به‌سبب احساس به‌جزئیات آن ـ هنگام استحضار تصوّر موضوع آن ـ داشته و در آن وقت ناگزیر بر وی قطع به ثبوت آن محمول برای آن موضوع ـ بدون آموزش آن از معلّم و یا نقل خبر و یا شنیدن از استاد و یا گواهی عادلی و یا به تواتر ـ مترتب می‌گردد.

پس روشن شد که انسان را این امکان هست که از نفس خودش تعلیم و آموزش یابد، و هرگاه که این‌چنین باشد، این امر حدس نامیده می‌شود؛ و این استعداد قریب در افراد مردم تفاوت دارد، برخی از آدمیان هستند که در جمود و افسردگی قریحه و خاموشی ادراک به‌حدی هستند که اگر تمام عمرش را بر سر یک مسأله (علمی) صرف کند، تحقیق آن بر وی دشوار و غیرممکن است و از آن، بدون اینکه بر مطلوب دست‌یابد بازمی‌گردد، و برخی انسانها برعکس این‌اند، یعنی اگر ذهنش به کوچکترین موضوعی توجه کند، آن برایش حاصل می‌شود.

و چون درجات متفاوت است و قلبها از حیث صفا و کدورت و قوّه و ضعف در تیزهوشی و کمی و زیادی در حدس مختلف‌اند، پس وجود نفسی عالی در جانب بالا

← لفظی فصیح او را که حکایت‌کنندهٔ کلمات تامات هور قلیایی (مثالی) است می‌شنود، و در اولیای الهی از عرفا وعلما و علمای بالله. اتصال حقیقت به حقیقت و جمع تام میسر نمی‌گردد؛ و هرکس برای انجام مقصودی که به‌جهت آن آفریده شده دارای توانایی است. «سبزواری»

بعید نیست که نور یا بیش از نور ملکوت قوی باشد و در پذیرش و قبول افاضه از کانون خیر و رحمت سریع باشد، پس چنین انسانی به‌سبب شدت استعدادش بیشتر حقایق را در کمترین زمان ادراک می‌کند و از حیث علم، به حقایق اشیا ـ بدون طلب و شوقی از جانب او ـ احاطه پیدا می‌کند، بلکه ذهن نافذ و تابناک او ـ بدون مباشرت حدود وسطای آنها ـ به نتایج پیشی می‌گیرد، و همین‌طور از این نتایج به نتایج دیگری تا آنکه به غایات مطلب انسانی و نهایات درجات بشری احاطه پیدا می‌کند، و این قوّه به‌نام قوّهٔ قدسی نامیده می‌شود، و آن در مقابل جانب پایین از افراد مردم است و مخالفتش با دیگر نفوس به‌سبب «کم و کیف» می‌باشد.

امّا «کم»: از آن‌جهت که استحضارش برای حدود وسطا بیشتر است.

و امّا «کیف»: از وجوهی چند است:

یکی از آنها اینکه از معقولی به معقول دیگر و از اوّلی‌ها به دوّمی‌ها و از مبادی به غایات از حیث انتقال بسیار سریع است.

دوم آنکه امور عقلی خالص را از حیث انیّاتشان و هویّاتشان ـ نه از حیث مفهومات و ماهیات عام آنها ـ ادراک می‌کند، برای اینکه رسیدن به حقایق این معقولات، اصل، ادراک است نه معارف کلّی [1]، اگرچه آن هم وسیله است برای این رسیدن، البته اگر اصول معانی آن در نفس استوار شده و رسوخ پیدا کند، از این‌روی گفته‌اند: معرفت تخم مشاهده است.

سوم اینکه: دیگر نفوس مردم نخست مطالب را مشخص کرده سپس حدود وسطا را که منتج آن است می‌طلبند؛ اما نفس قدسی؛ برایش حد وسط نخست در ذهن واقع می‌شود و از ذهن منتهی به نتیجهٔ مطلوب می‌گردد، پس شعور و علم به حدود وسطا،

۱. علم به عقل فعال یعنی اینکه جوهر است و در ذات و در فعل خودش از ماده مجرد می‌باشد و حالت منتظری ندارد و کامل‌کنندهٔ نفوس و خزانهٔ معقولات آنها، و بلکه مبدأ و معاد آنها ـ به قدرت حق‌متعال ـ و جامع وجودات آنها به‌گونهٔ اعلا و برتر و بسیط تر از جامعیّتش مر وجودات کونی و غیراینها از احکام آن که هست می‌باشد. رکن و پایهٔ مستحکمی در معرفت نیست، بلکه تخلّق و تحقق بدان عبارت از رکن و پایهٔ استوار است، و تبدّل علم، یعنی ادراک کلی به معرفت، و آن ادراک جزئی و بلکه علم حضوری به‌گونهٔ علم فانی به مفنیِ در آن می‌باشد و آن اصل و عمده است و حقیقت آشکار، خداوند متعال ما را برای علم و عمل موفق بدارد و از لغزش و سرنگونی. به محمد و آلش که برگزیدهٔ اولیای الهی و واصلان به عقول کلّی ـ و بلکه در قوس صعود در گذرندگان از آنها ـ هستند نگهدارد. «سبزواری»

بر شعور به مطالب ـ همان‌گونه که در نفس خود در ذوات مبادی لِمّی کار این‌گونه است ـ مقدّم می‌باشد.

۲۰
فصلی
در اینکه علمِ به علّت موجب علمِ به معلول ـ بدون عکس ـ می‌باشد

اما مطلب اوّل: برایِ اینکه علّت یا به ذَات خودش علّت است و یا اینکه به ذات خودش علّت نیست، اگر به ذات خودش علّت نباشد و بلکه در تأثیرش نیازمند به انضمام قید دیگری باشد، این درواقع علّت نیست، بلکه علّت درواقع، عبارت از این مجموع می‌باشد، سپس سخن در آن مجموع، مانند سخن در اوّلی است تا آنکه منتهی به چیزی شود که به ذات خودش اقتضای معلول را دارد، پس هرکس که آن‌چیز را شناخت، ناگزیر از آن می‌داند که آن‌چیز به ذات خود علّت آن معلول است، برای اینکه ذات او اگر به ذات خود نه برای غیرذات خود علّت آن معلول است، بنابراین از علم او ـ آن‌گونه که بر آن است ـ لازم می‌آید که آن را به‌گونه‌ای که بدان‌گونه معلول وجوب پیدا می‌کند بداند، و چون از آن (گونه) دانست که وی علّت آن معلول است، لازم می‌آید که برایش بدان معلول، علم حصول یابد، چون علم به یکی از دو مضاف ـ از جهتی که بر اضافه واقع می‌شود ـ موجب علم به مضاف دیگر است؛ این چیزی بود که از کتابهای آنها به‌دست می‌آید.

گویم: تحقیق در این مقام آنکه: علّت دو قسم است: یک قسم علّتی است که به‌واسطهٔ ماهیّتش موجب معلول می‌گردد، مانند چهار برای جفت بودن و مثلث برای زاویه داشتن، و چنین علّتی هرگاه که ماهیتش دانسته شود، ناگزیر لازم آن هم دانسته می‌شود، برای اینکه لازم، لازمِ ذات و ماهیت آن ـ از آن‌حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ می‌باشد، درحالی کهَ علّت، به‌سبب ماهیت آن موجب معلول نمی‌گردد، بلکه یا به‌سبب وجود ذهنیش، و یا به‌واسطهٔ وجود خارجیش می‌باشد، و چنین علّتی، علم به‌نفس آن برای ایجابِ علم به معلولِ آن کافی و بسنده نیست؛ و نیز علم بدان و به اینکه به‌گونهٔ عام در موجودیت موجود است، لازم نمی‌آید که منتهی به علمِ به معلول آن

شود، برای اینکه جهتی که اقتضای معلول را دارد، نفس ماهیّت آن و مطلقِ وجود آن نیست، بلکه خصوص وجود آن و تشخص آن است، تا این وجود ـ بخصوصه ـ دانسته نشود، از آن، علمِ به معلولِ وی لازم نمی‌آید.

و دانستی آگاهی بر گونه‌ای از وجود ـ به‌هویّت آن ـ امکان ندارد مگر آنکه عالِم، بدان و یا به آنچه که محیط بدان و مبدأ وی است اتحاد پیدا کند، در این صورت است که علم به معلولِ آن، نفس وجود معلولش می‌باشد، چنان که علم به‌وجود آن علّت، نفس وجودش می‌باشد، یعنی وقتی که یک علّت از علّت‌ها ـ به‌گونه‌ای که بیان داشتیم ـ دانسته شد، ناگزیر معلول آن، و از معلول آن، معلولِ معلولِ آن، و همین‌طور تا پایان معلول‌های آن ـ اگر باشد ـ دانسته می‌شود.

با این دلیل آنچه که خطیب‌رازی در برخی از کتابهایش گفته دفع می‌گردد که: حکما گفته‌اند: علم به‌علّت اقتضای علم به معلول را دارد؛ اگر مراد از آن این است که علم به ماهیتِ علّت موجب علم به معلول آن است، این درحالی جایز است که معلول از لوازم ماهیت علّت خودش باشد؛ و اگر مراد از آن این است که علم به علّت ـ از آن‌حیث که علّت است ـ موجب علم به معلول ـ از آن‌حیث که معلول است ـ می‌باشد، این اگرچه درست است، ولی بی‌فایده است، برای‌اینکه دو متضایفِ باهم ـ در تعقل ـ هیچ‌یک از آن‌دو را بر دیگری ـ هر متضایفی که می‌خواهند باشند ـ تقدّم و پیش بودنی نیست و این حکم را هیچ خصوصیّتی به علّت و معلول نیست؛ و اگر مراد از آن این است که علم به علّت ـ با تمام وجوه و حیثیات آن (علّت) ـ مقتضی علم به معلول می‌باشد، این هم بی‌فایده است، برای اینکه علم به هر مجموعی، فراگیر علم به‌جزئی از اجزای آن (مجموعه) می‌باشد، در این صورت است که تمام جهات علّت دانسته شده است؛ پس از جملهٔ این جهات، موجب بودنش است مر این معلول را، و همگان اقتضاکنندهٔ جزء خود نیستند، بلکه عکس آن سزاوارتر است، زیرا جزء، به‌وجهی از اسبابِ کُلّ است.

دفع این با آنچه که ما بیان داشتیم ظاهر و روشن است، برای اینکه مراد آنان چیزی از آنچه که وی بیان داشته نیست، زیرا علّت را وقتی که به حقیقتش ـ که بدان علّت است ـ دانستی، اقتضای وجوب وجود معلول را دارد، به‌طوری که حالّ آن با آن

حقیقت ـ با قیاس به وجوب وجود معلول آن ـ مانند حالّ ماهیت است با قیاس به لازم آن ـ از آن‌حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ پس روشن شد که هر معلولی از لوازم ماهیت علّت خودش است، خواه این ماهیت عین وجود باشد و یا غیروجود و یا با وجود.

اگر گویی: ذاتِ علّت، مغایرِ علّیتِ علّت است، برای اینکه علّیت علت، با قیاس به معلولیت معلول معقول است و ذات علّت، با قیاسِ به چیزی غیرمعقول است، وگرنه باید ذات علّت از باب مضاف باشد، در آن صورت قائم به نفس خودش نیست، ولی مبدأ نخستین که به ذات خود قائم است، علّت غیرخود است و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد؛ و نیز لازم می‌آید که ذات علّت با معلول باشد، در حالی که بر آن تقدّم دارد و این هم خلف است؛ و چون مغایرت بین آن‌دو ثابت شد و ثابت گشت که علّت، با قیاس به معلول غیرمعقول است، از علم به حقیقت ذاتی که بر آن علّیت عارضش شده، علم به‌ذات معلول لازم آید.

در حلّ این اشکال گوییم: علّیتِ علّت، امکان ندارد که وصفی ثبوتی و زائد بر حقیقت علّت و وجود آن باشد، وگرنه باید علّیت علّت برای این علّیت نیز زائد بر ذات علّت باشد و از این تسلسل لازم می‌آید؛ در این صورت علّیت علّت نفس ذات مخصوص آن است.

امّا اینکه مضاف ازجملهٔ اعراض است و ذات علّت گاهی جوهر است، پس چگونه یک‌چیز هم جوهر است و هم عرض؟

پاسخش همان‌گونه که در مباحث مضاف بدان اشاره کردیم اینکه: وجود جوهر غیر از ماهیت عقلی آن می‌باشد، پس وقتی جوهر موجود است و آن به حقیقتش علّت شئی است، اگر آن ماهیّت جوهری تعقل شود، از تعقل آن بر این وجه کلّی، تعقل علّت بودن آن و یا مضاف بودنش لازم نمی‌آید، بنابراین اضافهٔ علّیت، معقولش خارج از معقولِ از حقیقت جوهر است، پس وجود منسوب بدان ـ از جهت ذاتش ـ همان وجود جوهر معقول به ذات خود در ذات خود است، و چون از آن‌حیث که سبب چیزی و یا مرتبط بدان‌چیز است ـ هر ارتباطی که می‌خواهد باشد ـ بدان نسبت داده شود، آن وجود از آن‌جهت، وجود مضاف است و گویی که وجود شئی، بر صفتی است، پس

مانند وجود عارض بر شئی می‌باشد، جز آنکه از حیث ماهیت غیرمستقل است؛ این تحقیق وجود مضاف است نه آن‌گونه که مردمان پندارند در خارج غیر موجود است، وگرنه در این که گوییم: این علت است و آن معلول و این پدر است و آن پسر، کذب (قضیه) لازم می‌آمد.

اگر دوباره گفتی: ذات علّت را حقیقتی مخصوص است که از ذات معلول متمیّز و جُداست و یکی از آن‌دو داخل در دیگری نیست، و چون هردو باهم تباین داشته باشند، حصول علم به یکی از آن‌دو ـ با جهل به‌دیگری ـ چرا جایز نباشد؟

گوییم: دریغا بسی دور افتادی! مغایرت علّت و معلول مانند مغایرت «زید» و «عمرو» نیست، و نیز مانند مغایرت جسم و جسم دیگری نمی‌باشد که امکان تصور یکی از آن‌دو ـ با غفلت از دیگری ـ امکان‌پذیر باشد، بلکه وجود معلول بخصوص خود از نتایج وجود علّت و لوازم آن می‌باشد، و نسبت وجود آن به‌وجود علّت، نسبت لوازم ماهیت است به ماهیت، و وجود علّت، جز تمامِ وجود معلول و کمال آن نمی‌باشد، و مغایرت بین آن‌دو، مانند مغایرت بین شدیدترین و ناقص‌ترین است؛ خلاصه آنکه تعقل تامّ، مطابق وجود خارجی ـ و بلکه متحد بدان ـ می‌باشد، یعنی وقتی چیزی به ذات خودش و بدون‌واسطه سبب برای معلول باشد، لازم می‌آید که علم به علّت آن، بدون‌واسطه مقتضی علم بدو باشد.

اما مطلب دوّم: و آن اینکه علم به معلول موجب علم به علّت ـ بخصوص آن ـ نمی‌شود و بیانش آنکه: موجبِ چیزی ناگزیر باید علّت آن هم باشد، پس علم به علّت وقتی از جهت علم به‌چیزی حاصل شد، این علم ناگزیر باید علّتِ علم به علّت باشد، ولی وجود معلول ـ چنان که گفته شد ـ متحد با علم است، بنابراین باید این معلول را نوعی از علّیّت ـ با قیاس به علّتش ـ باشد، و اگر معلول ـ به خصوصیّت ذاتش ـ از توابع علّت باشد، اگر بخصوصِ خود، علّت برای وجود علّتش ـ بخصوص آن (علّت) ـ باشد، تقدّم شئی بر نفس خود لازم می‌آید و این محال است.

آری! چون استناد معلول به علّتش از آن‌جهت است که در ذات خود از حیث وجود و عدم مستقل نیست، چون اگر در یکی از آن‌دو استقلال داشت، استنادش به‌سبب، ممتنع بود، پس ممکن از جهت ماهیّتش ـ که نسبت آن به‌وجود و عدم مساوی است ـ

اقتضای یک مرجّح و برتری‌دهنده و علّتی ـ نه علّت مخصوص ـ را دارد، بنابراین علم به ثبوت معلول از این‌جهت، موجب علم به ثبوت مرجّح و علّتی می‌باشد، و از این‌روی گفته شده: امکان، علّتِ نیاز به علّتِ مطلق است، و چون معلول به‌سبب امکانش نیازمند به علّت است و امکان، موجب نیاز به علّت مطلق، از این‌روی علم به ماهیت معلول، موجب علم به علّت مطلق است.

اما علّت: برای اینکه اقتضای آن برای معلول، به ذات و حقیقت مخصوص خودش است، در این صورت علّیت آن ناگزیر باید از لوازم ذات معیّن وی باشد، و علّت معیّن، اقتضای معلولی را ـ مطلقا ـ نمی‌کند، وگرنه باید ـ جز به قیدی دیگر ـ اختصاص نپذیرد، پس درواقع علّت، آن‌چیزی است که با این قید است و آنچه را که ما علّت فرض کرده بودیم علّت نبود و این خلف (خلاف فرض) است.

بدین‌ترتیب ثابت شد که علّت ـ به حقیقت معیّن خودش ـ اقتضای معلول معیّنی را دارد، از این‌روی علم به حقیقت علّت، علّتِ علم به حقیقتِ معلولِ معیّن است، اما معلول، از آن‌روی که معلول است اقتضای علّت معیّنی را ندارد، از این‌جهت از علمِ به معلول، علم به علّت لازم نمی‌آید.

اگر گویی: معلول معیّن وقتی که علّت معیّنی را اقتضا ندارد، نسبتش به علّتش و به دیگر اشیاء، یک نسبت و مساوی است، پس چرا بدان ـ نه غیر آن ـ استناد داده می‌شود؟

گوییم: معلول معیّن اقتضای علّت مطلق را دارد، ولی علّت معیّن اقتضای معلول معیّنی را دارد، پس تعیین این علّت برای آن معلول، به‌سبب اقتضای معلول برای آن نیست، بلکه به‌سبب اقتضای آن علّت است برای آن معلول، و چون آن علّت به ذات خودش مؤثر در وجود آن معلول می‌باشد، لذا محال است که علّت دیگری در آن مؤثر باشد، این به‌سبب امتناع وارد شدن دو علّت است بر یک معلول.

این را نظایر فراوانی است: از آن جمله اینکه نسبت جنس ـ مانند حیوان ـ به فصل ـ مانند ناطق ـ و به دیگر فصل‌ها، یک نسبت است، پس اختصاص این بخش از حیوان به ناطق، اگر از جهت طبیعت حیوان ـ از آن‌روی که حیوان است ـ می‌باشد، ترجیح بدون اختصاص‌دهنده لازم می‌آید، یعنی به‌واسطهٔ مساوی بودن نسبت حیوان به

تمام فصل‌ها، پس حیوان ـ از آن‌روی که حیوان است ـ چون طبیعت جنسی ناقص است، نیازمند به فصلی از فصلها می‌باشد ـ هر فصلی که می‌خواهد باشد ـ ولی تحصّل آن در ضمن این نوع و به این فصل، از جهت فصل می‌باشد نه از جهت آن (نوع).

و همین‌طور نوع، در تحصّلِ شخصیِ وجودیِ خودش نیازمند به‌گونه‌ای از تشخص است ـ هرگونه تشخص که می‌خواهد باشد ـ ولی تحصّلش درضمن این شخص ـ مانند «زید» با این هویّت وجودی ـ ازجهت این هویّت است نه از جهت او؛ و آنچه که نزد مردم مشهور شده که: بعضی از ماهیات نوعی، مانند ابداعیات، نوعشان اقتضای تشخص خاصی را دارد و اینکه تشخص، از لوازم نوع می‌باشد ـ یعنی هرنوعی که وجودش منحصر در شخص خودش است ـ نزد ما نظر درستی نیست، به‌واسطهٔ محال بودن اینکه ماهیتی از ماهیات، اقتضای تشخص داشته باشد، چون تشخص جز به‌واسطهٔ وجود اقتضایی ندارد.

در مباحث وجود گذشت که وجود، محال است معلول ماهیت باشد و این با برهان قطعی که پیش از این در آنجا گفته آمد ثابت شد، بلکه وجود ـ مانند تشخص ـ در آنچه که دارای ماهیت است اقتضای ماهیت را دارد، و فصل، در آنچه که دارای جنس است اقتضای جنس را دارد، پس به‌واسطهٔ وجود خاص است که ماهیّت تشخص پیدا کرده و شخص معیّنی می‌گردد، و به‌واسطهٔ فصل معیّن است که طبیعتِ جنس تعیّن یافته و نوع مخصوصی می‌گردد، از این‌روی علمِ به تشخص، موجب علم به‌نوعی می‌شود که آن بخصوصه معلول وی می‌باشد، و همین‌طور از علمِ به هر فصلِ نوعی، علم به جنس آن بخصوصه لازم می‌آید و از علم به‌وجود نوع، جز علم به‌وجود گونه‌ای از تشخص، و از علم به‌وجود جنس، جز علم به‌وجود فصلی از فصل‌ها لازم نمی‌آید.

اگر گویی: وقتی علم، به خصوصیت وجود معلولی حاصل گشت، یعنی علمی حضوری و شهودی، به‌گونه‌ای که به صورت زائد بر نفس وجود نباشد، بلکه به‌حیثی باشد که شهود از وجود غایب و پنهان نباشد، در این هنگام ناگزیر از این علم، علم به خصوصیّت ذات علّت نیز لازم می‌آید، پس هیچ‌فرقی بین دو علم: علمِ به علّت و علمِ به معلول ـ در اینکه هریک از آن‌دو مقتضی دیگری‌اند ـ نمی‌باشد.

گوییم: کار این‌گونه نیست، چون دانستی که وجود علّت از وجود معلول قوی‌تر است، پس همان‌گونه که وجود معلول به‌واسطهٔ نارسایی و ضعفش، احاطهٔ به‌وجود علّت ندارد و به همانند آن هم نمی‌تواند که برسد، همین‌طور علم بدو هم اقتضای رسیدن به مرتبهٔ او در وجود، و احاطه به وجود وی را ندارد، برای این معنی است که یعقوب‌بن اسحاق کندی (فیلسوف عرب) می‌گوید: وقتی که علّت نخستین، به‌واسطهٔ آنچه بر ما افاضه و ریزش می‌کند متصل (به ما) است و ما جز از جهت او بدو متصل نیستیم، بنابراین در ما ملاحظهٔ او امکان‌پذیر است ولی به مقداری که افاضه‌شونده افاضه‌کننده را ملاحظه می‌کند، پس لازم می‌آید که مقدار احاطهٔ او به ما، به مقدار ملاحظهٔ ما مر او را انتساب داده نشود، چون او (علّت نخستین) را استغراق و احاطهٔ بسیار و افزون‌تر از ماست (نسبت بدو) و چون کار چنین است، بنابراین آن‌کس که پنداشته علّت نخستین جزئیات را نمی‌داند، از حقیقت بسیار و بسیار دور افتاده است؛ پایان سخن او.

۲۱
فصلی
در اینکه علم به دارای سبب حصولش جز از جهت علم به‌سبب آن ممتنع و محال است

این مسأله نیز مانند مسألهٔ گذشته، تحقیقش جز با تحقیق مباحث وجود امکان‌پذیر نیست، لذا گوییم: لازم است که دانسته شود: یقین کامل به‌چیزی حصولش چنین است که به‌عینه، صورت عقلی مطابق وجود خارجی باشد، و آن‌چیزی که دارای سبب است، ناگزیر به ذات خود ممکن‌الوجود است، وگرنه استنادش به‌سبب، ممتنع و محال بود؛ و پیش از این گفتیم که جاعلیّت و مجعولیت بین موجودات، از جهت ماهیتشان نیست، وگرنه باید تمام معلولات از لوازم ماهیات باشند و مبدأ نخستین نیز دارای ماهیت باشد، و در آن صورت علم به هر ماهیتی موجب علم به کُنه و حقیقت باری‌تعالی و به تمام اسباب این ماهیت بود و نیز، تمام مقوّمات وجود، مقوّمات ماهیّت بودند، چون در آن صورت وجود، امری انتزاعی و اضافی خواهد بود، و همگی اینها محال است.

پس هر معلولی دارای ماهیتی و صاحبِ وجودی است، و چون به ماهیتش ـ از آن‌حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ نظرافکنی، در تعقل ماهیتش نیازی جز به اجزای ماهیّت از جنس و فصل آن نداری، و چون به اعتبار اینکه این ماهیت موجود است نظرافکنی، آن ماهیت به‌واسطهٔ امکان موجودیتش (موجود شدنش) نیاز به علّتِ مطلق دارد، پس علم بدان از آن‌حیثیت، مسبوق به علم به‌وجود علّتِ موجبِ مطلق می‌باشد، زیرا تا به‌واسطهٔ علّتی از علّت‌ها وجوب پیدا نکند پدید نخواهد آمد؛ ولی اگر به‌وجود خاص آن نظر افکنی، وجود خاص آن تقوّم به‌وجود علّت خاص آن دارد، پس امکان علم تامّ و کامل بخصوص هویّت وجودی او، جز از جهت علم به حقیقت علّت خاص وی نمی‌باشد؛ و همان‌طور که به‌واسطهٔ نظر به ماهیّت امکانی وی: نه موجود است و نه واجب، و با نظر به سبب آن: «واجب‌الکون» و «ممتنع‌التغیّر» (موجودیتش لازم و تغییرش محال) است، همین‌طور علمِ حاصل به ماهیّت آن، اقتضای وجوب علم به‌وجود علتش و وجوب وی (علّت) را ندارد، ولی علم یقینی به‌وجود خاص آن جز از علم به‌سببش حاصل نمی‌شود، و به‌واسطهٔ علم به‌سبب آن (معلول) است که «واجب‌العلم» و «ممتنع‌التغیّر» می‌گردد.

و همان‌طور که وجودش جز از یک علّت حصول پیدا نمی‌کند ـ به سبب ممتنع بودن وارد شدن دو علّت بر یک معلول ـ همین‌طور علم بدان هم محال است که از جهت دیگری ـ غیر جهت علم به‌سبب آن ـ حاصل گردد، وگرنه باید یک‌چیز را دو سبب تمام و کامل باشد: سببی که بدان وجودش حصول می‌یابد و سببی که بدان علم به‌وجودش حاصل می‌شود و این محال است [۱]، برای اینکه فرض شده عبارت از این است که علم بدان، متحد با آن است، و چون وجودِ چیزی مطابق علم بدان باشد، لازم می‌آید که وجود علّتش، مطابق علمِ به علّتِ آن باشد، چون وحدت معلول، مستلزم وحدت علّت آن می‌باشد؛ پس ثابت شد که علم به‌وجود دارای مبادی، جز از جهت علم به مبادی آنها حاصل نمی‌شود.

۱. چون هیچ تغییری در وجود ـ از آن‌روی که وجود است ـ نمی‌باشد، لذا هیچ تغییری در علم‌الهی نمی‌باشد، بلکه تغیّر و تکثّری که در عالم هست، از آن‌روی که عالم است می‌باشد، نه از آن‌روی که وجود حقیقی ـ که همان علم است ـ می‌باشد. «سبزواری»

اگر کسی گوید: ما چون وجود ساختمانی را دانستیم، می‌دانیم که آن را سازنده‌ای است، با اینکه ساختمان علّت سازنده نیست، و بلکه کار برعکس است.

گوییم: علم به ساختمان، موجب علم به سازنده نمی‌شود، بلکه موجب علم به احتیاج ساختمان به سازنده می‌گردد، و احتیاج آن به سازنده، برای ذات آن، حکم لاحق و لازم آن و معلولِ ماهیّت آن است؛ و این استدلالی است به علّت ـ بر معلول ـ سپس (گوییم:) علم به حاجت چیزی به چیزی چون مشروط به علم به هریک از آن دومی باشد، از این‌روی سازنده معلوم است، چون علم، به‌واسطهٔ اضافهٔ به‌وی حاصل است، و تمام براهین «انّی» از این قبیل است، چون آنها مانند براهین «لِمّی» در اینکه علم بدانها جز از جهت اضافهٔ علّت به معلول حاصل نمی‌شود ـ می‌باشند، برای اینکه معلول، اگرچه به حسب وجودش در نفسش معلول است، ولی به‌واسطهٔ وصف معلول بودنش و نقص امکانش، علّت حاجت به علّتی از علّت‌ها می‌باشد؛ پس مفید بودن برهان «انّی» برای یقین، به جهت بخشیدنش است مر ایجاب وجود علّتی را به‌طور اطلاق برای این معلول، و مفید بودن دلیل آن برای گمان، به جهت بخشیدنش است مر نشانه‌ای از نشانه‌های علّت مخصوص و اثری از آثار آن را ـ چنان که درجای خودش ثابت شده ـ.

خلاصه آنکه: اعتقاد حاصل به‌واسطهٔ شئی ـ نه از راه اسباب و علل آن ـ اگرچه درنهایت خوبی و استحکام و غایت قوّت باشد، تغییر و دگرگونی در آن، ممتنع و محال نیست، بلکه آن در معرض تغییر و زوال و نابودی است، ولی اگر علم به‌چیزی از جهت علم به اسباب و علل آن حاصل گردد، آن علم اصلاً تغییرپذیر نیست ـ اگرچه وجود معلول در نفس خودش تغییر کند ـ با اینکه علم به‌چیزی درواقع، عین وجودش می‌باشد؛ و این از مشکلات مسائل الهی است که آن مسائل را جز کاملان درک نمی‌کنند، و ما با خواست الهی در تحقیق علم باری‌تعالی این مطلب را شرح و توضیح خواهیم داد.

اما چیزی که از سبب و مقوّم بی‌نیاز است، علم بدان یا اوّلی و بدیهی است و یا اینکه مأیوس از دانستن آن است و یا اینکه به‌سوی آن راهی جز استدلال به آثار و لوازمش نمی‌باشد، در این صورت کُنه حقیقت و ماهیت آن‌چیز دانسته نمی‌شود، درحالی که واجب‌تعالی را نه برهانی بر وی هست و نه دارای حدّی است، چون وی را به هیچ‌وجهی

سببی نیست، نه سبب وجود ـ مانند فاعل و غایت ـ و نه سبب قوام ـ مانند مادّه و صورت ـ و نه سبب ماهیت ـ مانند جنس و فصل ـ با این همه چیزی از اشیاء از وی خالی نیست و او برهان بر هر چیزی و از هر چیزی به چیز دیگر، نزدیک‌تر است، چنان‌که فرماید: و نحن اقرب‌الیه من حبل الورید، یعنی: و ما از رشته سیاهرگ به او نزدیک‌تریم (۱۶ـ ق) و فرمود: و هو معکم اینما کنتم، یعنی: هرکجا باشید او با شماست (۴ـ حدید) و این برهان بر ذات اوست، چنان که می‌فرماید: شهدالله انه لااله الاهو، یعنی: خداوند گواهی داده که خداوندی جز او نیست (۱۸ـ آل‌عمران) و فرمود: اولم یکف بربک انه علی کل شئی شهید، یعنی: آیا پروردگارت کافی نیست که گواه هر چیزی است؟ (۵۳ـ فصلت) و فرموده: قل ای شئی اکبر شهادةً قل الله، یعنی: بگو چه گواهی از همه مهم‌تر است؟ بگو خدا (۱۹ـ انعام)

بدان که در این مقام اشکال بزرگی است، به‌ویژه بنابر نظریه و روش ما درباب وجود که: علّیت و معلولیت جز در حقیقت وجود نمی‌باشد و ماهیّت مجعول بالعرض است؛ در این حالْ اشکالی وارد می‌شود و آن اینکه: علم انسان به نفس خودش، عین وجود نفس خودش است و وجود نفس خودش از جملهٔ اموری است که آن امور دارای مبادی می‌باشند؛ و ثابت شده که علم به دارای مبدأ، جز از راه مبدأ آن حاصل نمی‌گردد، و مبدأ وجود چیزی جز وجود مبدأش نمی‌باشد، و چون علم به دارای مبدأ درنهایت استحکام و قوّت است، لازم است که علم به مبدأ آن هم این‌چنین درنهایت استحکام و قوّت باشد، سپس (گوییم:) مستحکم‌تر و قوی‌تر از علم ما به نفس خودمان نیست، چون علم ما به ذات ما عین ذات ماست و امکان ندارد حصول چیزی برای چیزی قوی‌تر از حصول چیزی برای ذات خودش باشد؛ پس لازم است که علم ما به مبدأ نفوس ما نیز این‌گونه باشد، ولی مبدأ نفوس ما منتهی به واجب‌الوجود به ذاتِ خود می‌گردد؛ و پیش از این گفته آمد که علم به حقیقت واجب‌الوجود، امکان‌پذیر نیست جز از جانب واجب‌الوجود، چنان که فرموده: ولایحیطون به علماً و عنت الوجوه للحیّ القیوم، یعنی: علمشان به او احاطه ندارد چهره‌ها در مقابل زندهٔ پاینده متواضع شود (۱۱۱ ـ طه)

حلّ این اشکال برای برخی از فقرا(ی امت محمدی یعنی نفس شریف مصنف قدس سره) حاصل شده، ولی عبارت، از بیان آن ـ آن‌گونه که شایستهٔ بیان آن است ـ

کوتاهی می‌کند، این به‌واسطهٔ باریکی و پنهانی راه است، با این‌همه اشاره‌ای بدان می‌کنیم و آن اینکه: علم ما به نفس خودمان چون عین وجود نفس خودمان است، پس باید علم به مبدأ نفوس ما ـ آن علمی که به سبب آن علم ما به نفس خودمان حاصل شده ـ عین وجود مبدأ باشد نه عین وجود نفس ما، ولی وجود مبدأ، عین مبدأ است و حصولش او راست نه ما را، چون وجود معلول تابع وجود علّت است نه عین وجود آن، و همین‌طور دوعلم، پس وقتی که دوعلم به منزلهٔ دو وجوداند، پس علم ما به‌نفس ما، اگرچه از علم ما به مبدأ ما حاصل شده است، ولی علم ما به مبدأ ما عبارت از وجود مبدأ ماست.

و چون اضافه و نسبت مبدأ ما به ما، اضافهٔ ایجاد و فاعلیّت است، همین‌طور علم ما به مبدأ ما عبارت از وجود مبدأ ماست ـ با اضافهٔ ایجاد و فاعلیتش ما را ـ پس علم ما به مبدأ ما، بر علم ما به ذات ما مقدّم و جلوتر است، چون ذات او ـ به‌واسطهٔ ایجاد ـ بر ما مقدّم است.

خلاصه آنکه مقیاس علم به‌عینه ـ در قوه و ضعف و علّیت و معلولیّت ـ مانند مقیاس وجود است، و اشیا را در مقام ذات معلولشان کینونیّتی (بودنی) است و نزد مبادی و اسبابشان نیز کینونیّتی است قوی‌تر از کینونیّتشان در مقام ذاتشان؛ و بودن چیزی نزد جاعلش، قوی‌تر است از بودنش با خودش، چون بودنش با خودش به امکان است و بودنش با جاعلش به‌وجوب است، و نسبت وجوب از نسبت امکان قوی‌تر است، و همگان را نزد مبدأ کل ـ به‌گونه‌ای برتر و بالاتر از هر بودنی ـ کینونت و بودن است؛ و در دعاهای پیغمبر صلی‌الله علیه وآله آمده که: یا کان یا کینان یا کائن قبل کل کون یا کائن بعد کل کون یا مکون لکل کون، یعنی: ای بودهٔ پیش از هر بودنی و ای بودهٔ پس از هر بودنی، ای به‌وجود آورندهٔ هر بودنی.

۲۲
فصلی
در اینکه وقتی چیزی از راه علم به علّت‌ها و سبب‌هایش دانسته شود علمی انطباعی است و جز به‌صورت کلّی دانسته نمی‌شود

بدان که علم به‌چیزی گاهی به‌صورت مساوی با ماهیّت معلوم می‌باشد و گاه دیگر

به نفس وجودش، مانند علم ما به ذات ما و صورتهایی که قائم به ذات ما هستند؛ و علم باری‌تعالی به اشیاء ـ نزد حکمای متأخر ـ به‌واسطهٔ صورت ذهنی که زائد بر ذات متعال اوست می‌باشد، و هر علم صوری، کلّی است و همین‌طور آنچه بر آن مترتّب می‌شود و از آن سرچشمه می‌گیرد، اگر به هزار تخصیص تخصیص بخورد، بازهم کلی می‌باشد و نفس تصوّر آن مانع از شرکت بین افراد فراوان نمی‌باشد، پس وقتی علم به مبادی و علّت‌ها این‌گونه حصول پیدا کرد، ناگزیر است که آن علم نیز منتهی به علمِ به تمام معلولات ـ حتی شخصیّات ـ بر این وجه کلّی گردد.

اما بیان و چگونگی آن را حکمایی که قائل به علم صوری حصولی‌اند ـ مانند ابن‌سینا و پیروانش چون بهمنیار و جز او ـ کرده‌اند، ابن‌سینا در کتاب شفا و نجات این‌گونه گوید: جایز نیست که واجب‌الوجود چیزی از اشیاء را تعقل کند، وگرنه باید ذاتش متقوّم به آنچه تعقل می‌کند باشد، در این صورت تقومش به اشیاء می‌باشد؛ و یا اینکه (ذاتش) ـ اگر تعقل کند ـ عارض آنها (اشیاء) می‌باشد و در این صورت واجب‌الوجود از تمام وجوه نیست و این محال است، این در صورتی می‌باشد که اموری از خارج اگر نباشد او به‌حالّ (خود) باشد و وی را حالی باشد که از ذاتش لازم نیاید بلکه از غیر او آید، پس غیر او را در او تأثیر است؛ اصول پیشین، این و آنچه را که شبیه به این است باطل می‌سازد، برای اینکه او مبدأ هر وجود است و از ذات خودش آنچه را که مبدأ برای آن است تعقل می‌کند، و او نخست مبدأ موجوداتی که به اعیان خود تام و کامل‌اند و موجوداتی که به انواعشان کاین فاسداند می‌باشد و سپس به توسط آن (انواع)، (مبدأ) به اشخاص آنهاست.

از وجهی دیگر: جایز نیست که تعقل‌کنندهٔ این متغیرات، با تغیرشان از آن‌حیث که متغیراند، تعقل‌کنندهٔ زمانیِ مشخص باشد، بلکه به‌گونه‌ای دیگر است که آن را بیان خواهیم کرد، برای اینکه جایز نیست گاهی از آن تعقل زمانی شود که آنها موجودِ غیرمعدوم‌اند و گاه دیگر تعقل زمانی شود که آنها معدومِ غیرموجوداند، بنابراین هریک از دو امر را صورتی بر حدّ خودش می‌باشد، و هیچ‌یک از دوصورت با دیگری باقی نمی‌ماند، پس ذات واجب‌الوجود متغیر می‌باشد؛ سپس (گوییم:) امور فاسد اگر به‌واسطهٔ ماهیت مجرّد و آنچه آن را در پی دارد تعقل شود، چیز قابل تشخصی نبوده و

از آن‌حیث که فاسد است تعقل نمی‌شود، و اگر جفت با ماده و عوارض ماده و وقت و تشخص و ترکّب باشد، معقول نمی‌باشد، بلکه محسوس و یا متخیّل است.

و ما در کتابهای دیگر ثابت کرده‌ایم که هر صورت محسوسی و هر صورت خیالی، از آن‌حیث که محسوس و متخیل است ـ به‌واسطهٔ آلت جزئی ـ ادراک می‌گردد، و همان‌طور که اثبات بسیاری از افاعیل، برای واجب‌الوجود نقص است، همین‌طور اثبات بسیاری از تعقلات نیز (نقص است) بلکه واجب‌الوجود هرچیزی را به‌گونهٔ کلّی تعقل می‌کند، با این‌همه چیزی شخصی از او پنهان نمی‌ماند و می‌فرماید: لایعزب عنه مثقال ذرة فی السموات و لافی الارض، یعنی: در آسمانها و زمین هم‌وزن ذره‌ای از علم او پنهان نیست (۳ـ سبا).

و این از آن شگفتی‌هایی است که تصورش نیاز به لطافت ادراک دارد؛ اما چگونگی آن اینکه: وقتی ذات خودش را تعقل کرد و تعقل نمود که وی مبدأ هر موجود است، تعقل کرده که اوایل موجودات و آنچه از آنها زائیده می‌شود از اوست، و هیچ‌چیزی پدید نمی‌آید مگر آنکه از یک‌جهت ـ به سبب او ـ واجب می‌گردد، و ما این را بیان داشتیم، پس این اسباب با برخوردهاشان منتهی به این می‌گردند که از آنها امور جزئی پیدا شود پس اوّل (تعالی) اسباب و مطابقات آنها را می‌داند، لذا ضرورت آنچه را که به آنها منتهی می‌شود و آنچه بین آنها از زمانها که هست و آنچه از بازگشت‌ها که دارند را می‌داند، چون امکان ندارد که آن را بداند و این را نداند، پس مدرکِ امور جزئی ـ از آن‌حیث که کلی‌اند ـ می‌باشد، یعنی از آن‌حیث که دارای صفات‌اند، و اگر شخصی بدانها تخصیص زند، به‌واسطهٔ اضافهٔ به زمان و یا حالّ متشخِص است، اگر این حالّ با صفاتش اخذ و اعتبار شود، بازهم به منزلهٔ آن می‌باشد، چون آنها مستند به مبادیی هستند که هریک از آنها نوعش در شخص خودش می‌باشد، پس مستند به امور شخصی می‌شود، درحالی که ما گفته‌ایم: چنین استناد برای شخصیّات ـ از جهت رسم و وصف ـ منحصر در آنهاست.

سپس گوید: باز می‌گردیم و می‌گوییم: همان‌طور که تو تمام حرکات آسمانها را و هر کسوف و هر اتصال و انفصال جزئی را به‌عینه می‌دانی، ولی آنها را به‌گونهٔ کلّی می‌دانی، چون در یک کسوف گویی: این کسوفی است که پس از زمان حرکت چنین،

از چنین به چنین، شمالی و سپس صیفی (تابستانی) است که ماه از آن به مقابلهٔ چنین جُدا می‌شود و بین این و بین کسوفی چنین که پیش از این واقع شده و یا پس از آن است، چنین مدت زمانی می‌باشد، و همین‌طور بین دو کسوف دیگر، به‌طوری که هیچ عارضی از عوارض آن کسوف‌ها پنهان نمی‌ماند جز آنکه همه را دانسته‌ای، ولی کلّی دانسته‌ای، چون این معنی جایز است که بر کسوف‌های فراوان حمل شود که هریک از آنها حالتی از آن‌حالّ باشد، ولی تو با یک دلیل خواهی دانست که آن کسوف به‌عینه جز یکی نمی‌باشد؛ و این کلّیّت را دفع نمی‌کند ـ اگر آنچه را که پیش از این گفتیم یادآوری ـ پایانی سخن او (ابن‌سینا) با عبارات خودش.

خلاصه آنکه نظریهٔ ابن‌سینا این است که علم خداوند به تمام موجودات حتی شخصیات به‌گونهٔ کلّی است، و معنی این آن نیست که وی طبایع و نوعیّات اشیاء را می‌داند نه شخصیات آنها را تا لازم آید که از علم او بعضی از خصوصیات پنهان بماند، چنان که برخی چنین پنداشته‌اند، بلکه نظرش ـ همان‌گونه که تصریح بر آن دارد ـ این است که: باری‌تعالی تمام شخصیات را می‌داند، چنان که اجناس و انواع را می‌داند، ولی آنها را به‌وصف و صفات کلّی می‌داند که نوعشان منحصر در یک شخص از آنهاست؛ و برخی از متأخران مانند محقق طوسی (خواجه نصیرالدین) و هرکه در ردیف اوست، اگر چه در اعتقاد به تقرّر رسوم معقولات در ذات او با وی مخالفت کرده و در این‌باره او را نکوهش کرده‌اند، ولی خودشان هم در کار علم، کار را تمام نکرده و در این امر به قُلّه نرسیدند؛ و ما پاسخ اعتراضات آنان را که بر ابن‌سینا کرده‌اند داده‌ایم و جهت نارسایی و کوتاهی که در اشکالاتشان بر وی هست روشن کرده‌ایم، زیرا چگونگی علم باری‌تعالی بر اشیاء، آن‌گونه که پنداشته‌اند و آنچنانی که ابن‌سینا بیان داشته نیست، بلکه آن‌گونه است که ما تحقیق و ثابت کرده‌ایم و بیانش ـ با خواست الهی ـ پس از این خواهد آمد.

۲۳
فصلی
در اینکه علم به شخصیّات با تغییر آنها تغییر علم لازم می‌آید

ابن‌سینا در کتاب شفا ـ هنگامی که می‌خواهد بیان دارد که چگونه اشیاء جزئی از

حیث علم و ادراک دانسته می‌شود که با آن‌دو، عالِم تغییر نمی‌کند ـ با این عبارت گوید: وقتی که امر کسوف را دانستی ـ چنان که به‌وجود می‌آیی و یا اینکه موجود بوده‌ای ـ دائماً علم داری، ولی نه به کسوف مطلق، بلکه به هر کسوف کائنی، سپس (گوییم:) وجود و عدم این کسوف یکی است و امری را از تو تغییر نمی‌دهد، برای اینکه علم تو در دوحالّ یکی است و آن اینکه: کسوفی است که دارای صفاتی چنین، پس از کسوفی چنان، و یا پس از وجود خورشید در حَمَل این‌چنین در مدتی آن‌چنان می‌باشد و پس از این‌چنین و پس از آن چنان می‌شود و این عقد از جانب تو ـ پیش از آن کسوف و با آن و پس از آن ـ صادق است، اما اگر زمان را در آن داخل کردی می‌دانی که در «آنِ ـ لحظه» فرض شده این کسوف موجود نیست و سپس در «آنِ» دیگر می‌دانی که موجود است، آن علم تو، هنگام وجودش باقی نمانده، بلکه علم دیگری حادث شده و در تو، آن تغییری که بدان اشاره کردیم می‌باشد؛ و نیز جایز نیست که هنگام انجلا (برطرف شدن کسوف) تو همان‌گونه باشی که پیش از این انجلا بوده‌ای، چون تو زمانی و آنی هستی، پس اوّلی که زمان هیچ مدخلیتی در حکمش ندارد، بعید است که در این زمان و در آن زمان ـ از آن‌حیث که وی در آن زمان است و از آن‌جهت که آن حکمی جدید و معرفتی تازه از جانب اوست ـ حکمی کند.

توضیح آن اینکه: علم انفعالی که به‌واسطهٔ اشیاء از اشیاء حاصل می‌گردد، نه از جهت علم به اسباب دور آنها، ناگزیر است که با تغییر آنها تغییر کند، برای اینکه وقتی تو «زید» را ـ هنگامی که در خانه است ـ دانستی که در خانه است، چون «زید» از خانه بیرون رفت، یا این است که علم اوّلی باقی می‌ماند و یا اینکه باقی نمی‌ماند، اگر باقی‌ماند، این علم نیست بلکه جهل است، پس این اعتقاد در اینکه علم است تغییر کرده، و یا اینکه (علم اوّلی) باقی نمی‌ماند، پس تغییر در اینجا آشکارتر است.

برخی از مردمان گفته‌اند: علم به اینکه شئی درآینده پدید می‌آید، این نفس علم بوجود آن شئی است ـ اگر آن شئی پدید آید ـ و این آن‌چیزی است که از دو راه باطلش کرده‌اند:

نخست آنکه: اگر چنین باشد، لازم می‌آید وقتی دانستیم که زمانی از زمانها پدید می‌آید، مانند این است که در روز می‌دانیم، شبِ آینده به‌زودی پدید می‌آید، سپس

شب که آمد و ما در مکانی بودیم که بین روز و شب را نمی‌توانستیم تشخیص دهیم، ما عالِم به‌وجود شب هستیم، چون علم بدان در ما هست، و اگر ما در این هنگام دانستیم که خورشید پس از این وقت طلوع خواهد کرد و سپس طلوع کرد، ما عالِم به طلوع آنیم، اگر چه آن را مشاهده نکرده باشیم و خبردار از آن هم نشده باشیم و نورش را هم نشناخته باشیم، چون در ما، علم به این هست؛ تالی (قضیه) در هردو مثال باطل است و همین‌طور مقدم.

دوم آنکه: علم درخواست صورتی را که با معلوم مطابق باشد دارد، همان‌طور چیزی که درآینده پدید می‌آید مغایر با موجود بودنش است و بلکه منافی آن است، چون از آن‌حیث که مفهوم از بیان ما چیزی است که درآینده پدید می‌آید، آن‌چیزی که اکنون معدوم است، در زمان آینده دارای تحقق و ثبوت وجود است، و چون دو معلوم در نفس خودشان و متغایر نفی‌کنندهٔ یکدیگراند، لازم می‌آید که صورت حاصل از آن‌دو در ذهن، متغایر و نفی‌کنندهٔ یکدیگر باشند، چون این‌گونهٔ از علم که از امور متجدّد و نوشونده ـ به صفت تجدّدشان ـ اخذ و اعتبار می‌شود، ناگزیر ـ به تبع معلوم خود ـ متغیّر خواهد بود. اما علمی که از جهت دیگر و مبدأ اعلا حاصل است، آن تابع معلومِ خود نیست و به‌سبب تغییر معلوم خود تغییر نمی‌پذیرد.

محقق طوسی (خواجه) در شرح رسالهٔ مسألهٔ علم گوید: اشکالی ندارد که تکثّر اشیاء یا به‌حسب حقایقشان باشد و یا به‌حسب تعدّدشان ـ با اشتراکشان در یک حقیقت ـ و کثرتی که در حقیقت باهم متفق‌اند یا این است که آحاد و یکایک آن کثرت غیر قارّاند، یعنی باهم پدید نمی‌آیند، و یا اینکه قارّاند، اوّلی جز با زمان و یا در زمان پدید نمی‌آید، برای اینکه علّت نخستینِ تغییر، زمان است، زیرا زمان به ذات خود متصلاً تجدّد و انقضاء می‌پذیرد و به‌سبب زمان آنچه در آن و یا با آن است تغییر می‌پذیرد؛ و دوّمی امکان ندارد که جز در مکان و یا با مکان پدید آید، برای اینکه علّت نخستینِ تکثّر، بنابراین وجه، موجودی است که به ذات خود وضع را می‌پذیرد، یعنی امکان آن را دارد که بدان، اشارهٔ حسی کرد و تجزی به اجزای آن که از حیث اوضاع مختلف‌اند لازم آید، به این معنی که برخی از اجزای آن را نسبتی به برخ دیگر است که بخشی از آن در جهتی از جهات و بر بُعدی از ابعاد می‌باشد، و هر موجودی که شأنش

این است مادّی می‌باشد.

و طبایع معقول وقتی که در اشخاص فراوان تحصّل پیدا کرد، اسباب اوّلی برای تعیّن اشخاص و تشخص آنها یا زمان است ـ چنان که حرکات راست ـ و یا مکان است ـ چنان که اجسام راست ـ و یا هردو می‌باشد ـ چنان که اشخاص متغیّر متکثّر راست که تحت نوعی از انواع واقع‌اند ـ و آنچه که نه مکانی است و نه زمانی، تعلّق به آن‌دو ندارد و عقل از إسنادش به یکی از آن‌دو إبا دارد، چنان که گفته شده: انسان از حیث طبیعت انسان است هرجا و هر زمان که پدید آید، و یا پنج نصف دَه است، در هر زمان و هر شهری که باشد، بلکه وقتی شخصی از آنها تعیّن پیدا کرد ـ مانند این انسان و یا این پنج و دَه ـ به‌سبب تشخص آن‌دو به هردو آنها تعلّق دارد، و زمانی و یا مکانی بودن اشخاصی که از حیث حقیقت باهم اتفاق دارند، مُقتضی این نیست که اشخاصی که از حیث حقیقت باهم اختلاف دارند غیرزمانی و غیرمکانی باشند، برای اینکه بسیاری از آنها نیز پدید می‌آیند که متعلق به زمان و مکان‌اند، مانند تمام اجرام علوی و کلیات عناصر سفلی.

و چون اینها گفته آمد بازگشت به مقصود کرده و می‌گوییم: وقتی مدرَک امری باشد که زمانی به زمان و یا مکان داشته باشد، این ادراکات از آنها ناگزیر با آلتی جسمانی، مانند حواس ظاهری و یا باطنی و غیرآنها می‌باشد و بس، زیرا آن متغیراتی را ادراک می‌کند که در زمان خودش حاضر است و به‌وجود آنها حکم می‌کند، و از وی آنچه وجودش در زمانی غیرآن زمان است و حکم به عدم آن می‌کند فوت می‌شود، و می‌گوید: آن بوده و یا خواهد بود و اکنون نیست، و متکثراتی را ادراک می‌کند که امکان دارد بدانها اشاره کند و برآنها حکم کند که آنها در کدام‌جهت از وی و بر چه مسافتی ـ اگر از وی دور باشند ـ هستند.

اما مدرَکی که این‌گونه نیست، ادراکش تامّ می‌باشد چون محیط به همه است و می‌داند که کدام حادث، در کدام زمانی از زمانها پدید می‌آید و چه مدتی بین آن و بین حادثی که پیش از آن و یا پس از آن است می‌باشد و بر هیچ‌یک از آنها حکم به عدم نمی‌کند، بلکه عوض آنچه که مدرِک اوّل حکم می‌کند که زمان گذشته اکنون موجود نیست، حکم می‌کند که هر موجردی در زمان معیّن، موجود در غیر آن زمان ـ از

زمانهایی که پیش و یا پس از آنند ـ نمی‌باشد، و عالم به این امر است که هر شخصی که در هر جزئی از مکان که پدید می‌آید و با هر نسبتی که بین آن و بین آنچه که غیر از آن است می‌باشد، در تمام جهات آن واقع می‌گردد و جمیعاً چه ابعادی بین آن دو ـ بر گونه‌ای که مطابق وجود است ـ می‌باشد، و بر هیچ‌چیزی حکم نمی‌کند که اکنون موجود است و یا معدوم و یا آنجا موجود است و یا معدوم و یا حاضر و یا غایب، چون او نه زمانی است و نه مکانی، بلکه نسبت تمام زمانها و مکانها بدو یک نسبت است، و فقط کسی اختصاص به «آن» و یا به این مکان و یا به حاضر بودن و غایب بودن و یا به اینکه این جسم جلو من و یا پشت من و یا زیرمن است دارد که وجودش در زمان معیّن و مکان معیّن باشد و علمش به تمام موجودات، تمام‌ترین علوم و کامل‌ترین آنها باشد.

و این همان‌چیزی است که تفسیر به علم به جزییات ـ بر وجه کلی ـ می‌شود، و از آن اشاره به درنوردیده شدن آسمانهایی که جامع تمام زمانها و مکانها ـ مانند درهم پیچیدن طومار برای نوشتن ـ می‌باشند شده، برای اینکه خوانندهٔ طومار، نظرش به یک‌یک از حروف ـ برولاء و دوستی ـ است و از وی آنچه نظرش پیش از این بر آن بوده و یا متأخر می‌باشد غایب و پنهان است؛ اما آن‌کس که طومار به‌دست او پیچیده شده، نسبتش به تمام حروف، یک نسبت است و هیچ‌چیزی از وی فوت نمی‌شود.

روشن است که این نوع از ادراک، امکان ندارد که ذاتش غیرزمانی و غیرمکانی باشد و بدون آلتی از آلات و بدون توسط صورتی از صور ادراک گردد، و امکان ندارد چیزی از اشیاء ـ خواه کلّی باشد و یا جزئی ـ بر هر گونه‌ای که می‌خواهد باشد، باشد جز آنکه او دانای بدان است، پس هیچ برگی از درخت نمی‌افتد مگر آنکه آن را می‌داند و هیچ دانه‌ای در تاریکیهای زمین، و هیچ تر و خشکی نیست جز آنکه تمام آنها در کتاب مُبینی که عبارت از دفتر وجود است نزد او ثبت است، برای اینکه به‌واسطهٔ وجود هر چیز از گذشته و حالّ و آینده روشن و آشکار می‌شود و یا به این صفات ـ بر هر گونه‌ای که می‌خواهد باشد ـ توصیف می‌گردد.

اما علم به جزئیات ـ بر گونه جزئی که بیان شد ـ آن جایز نیست مگر برای کسی ادراک حسّی را با آلت جسمانی در وقت معیّن و مکان معیّن ادراک نماید؛ و همان‌طور که دربارهٔ باری‌تعالی گفته می‌شود: او دانای به چشیدنیها و بوئیدنیها و

لمس‌شونده‌هاست و گفته نمی‌شود او چشنده و بوینده و یا لمس‌کننده است، چون او منزّه از این است که دارای حواس جسمانی باشد و این امر رخنه‌ای در تنزیه او وارد نمی‌آورد و بلکه آن را تأکید می‌بخشد؛ همین‌طور نفی علم به جزئیات مشخص ـ بر وجهی که به‌واسطهٔ آلات جسمانی ادراک گردد ـ از او، رخنه‌ای در تنزیه او وارد نمی‌آورد و بلکه آن را تأکید می‌بخشد، و این موجب تغییری در ذات یگانهٔ او و در صفات ذاتی او که آنها را عقول و خردها ادراک می‌کنند نمی‌گردد، بلکه موجب تغییر در معلومات او و اضافاتی که فقط بین او و بین آنها می‌باشد می‌گردد، این آن‌چیزی بود که از تحقیق در اینجا نزد من بود؛ پایان سخنان (خواجه).

خلاصهٔ آنچه که این محقق دانشمند بیان داشته اینکه: مدرِک وقتی که وجودش وجود مادّی و تحت زمان و مکان نباشد، تمام آنچه را که در موجودات زمانی و مکانی ـ آن‌گونه که هست ـ در زمان و مکان خودش، یکباره و بدون انقضاء و تجدّد در علمش مشاهده می‌کند، چون وی واقع در تحت زمان و مکان نیست ـ اگرچه معلوماتش این‌گونه (زمانی و مکانی) است ـ ولی علم بدانها از آن عالم است و تغییرپذیر نیست؛ خلاصه آنکه آنها در نفس خود، اگرچه متغیر زمانی و مکانی‌اند، ولی از جهت نسبتشان بدان عالَمی که از زنجیرهٔ زمان و مکان بیرون است، ثابت و غیر متغیراند و به‌واسطهٔ تجدد و انقضاء و حضور و غیبت مختلف نیستند.

گویم: در این سخن جای نظر است.

نخست آنکه: پیش از این از آنچه که برایت روشن ساختم دانستی که مادّهٔ جسمی ملاک عدم و جهالت است، و همان‌طور که صورت عقلی ذاتاً و حقیقتاً معلوم است، خواه آن را عالِمی از خارج دانسته و یا آنکه ندانسته باشدش، بنابراین این صورت جسمی ذاتاً و حقیقتاً مجهول است، خواه در وجود جاهلی باشد و یا آنکه نباشد، حالّ اَعدام و قوا و امکانات و دیگر امور عدمی و یا ضعیفان وجود هم این‌گونه است، چون آنها را صورتی عقلی که در حقیقت مطابقشان باشد نیست، پس هرکس که می‌خواهد هیولای نخستین را آن‌گونه که هست تعقل کند نمی‌تواند، این به‌واسطهٔ نقص در عقلش نیست، بلکه به‌سبب تجوهر هیولاست به‌حسب حقیقت، چون هیولا را در وجود، صورتی جز قوّهٔ صور و استعداد آنها نیست، و استعداد صورت غیر صور است، و

هر چیزی که ذاتش معقول است، ناگزیر دارای صورت است، و سخن در اجسام مادّی و دارای اوضاع هم همین‌گونه است.

دوّم آنکه حکما حکم کرده‌اند که وجود محسوس ـ از آن‌روی که محسوس است ـ امکان ندارد که معقول و مدرَک باشد ـ مگر به‌واسطهٔ آلت جسمانی ـ و بر درستی این مدعا برهانی قطعی و جازم اقامه کرده‌اند که امکان اشکال در آن نیست.

سوم اینکه: انواع وجودات اشیاء در نفس خودشان ـ به‌حسب آنچه که امور بر آن قرار دارد ـ با قیاس به چیزی غیر چیز دیگر باهم اختلاف ندارند، چون تمامی آنها ازباب مضاف نیستند تا به‌واسطهٔ اختلاف آنچه که بدانها اضافه [1] می‌شود اختلاف پیدا کنند، پس مادّی در نفس خود همیشه مادّی است و متغیر بالذات دائماً متغیّر است، و حقیقت مکان و مکانی‌ها و گونهٔ وجودشان عبارت است از مباین بودن هر جز و از آنها با غیرخودشان و جمع نیامدنشان با غیرخود در حاضر آمدن، و این حکم درقیاس با مُدرَکی غیر مُدرَک دیگر مختلف نمی‌گردد، حتی اگر ما حدقهٔ چشم بیننده را به مقدار فلک اعظم فرض کنیم، اختلاف دیده شده و مُدرَک ـ در نزدیکی و دوری و انقسام ـ به‌حالّ خودش است، و همین‌طور حقیقت زمان و زمانی‌ها و گونهٔ وجود آنها عبارت است از اینکه بودن هر جزئی از آنها، موجب عدم دیگری می‌شود، پس اجتماع اجزا برای چیزی از آنها در وجود، ممتنع و محال است، خواه با قیاس به آنچه که در آنهاست باشد و یا با قیاس به چیزی دیگر؛ و ما بر این مطلب اقامهٔ برهان کرده‌ایم که تمام طبایع جوهری، خواه منطبع و نقش در مواد فلکی باشند و یا اینکه عنصری باشند، آنها از حیث وجود و حدوث متجدداند و آنها را در هر آنی از آنات تجدّد و حدوث است، و هر چه که وجودش وجود تجدّدی باشد، چگونه می‌تواند ثابت و قدیم و دائم ـ با قیاس به موجود دیگر ـ باشد؟

۱. مراد محقق قدس سره از اضافه، اضافهٔ مقولی نیست بلکه اضافهٔ اشراقی است. چنان که اساطین حکمت گویند: ممکنات از آن‌حیث که وجودات و اشراقات الهی‌اند، واجبات و ثابتات‌اند، و از قواعد موروث از حکمای پیشین است که: زمان و زمانی‌ها و مکان و مکانی‌ها نسبت به مبادی عالی مانند «آن ـ لحظه»اند و نقطه، چه‌رسد به مبدأ المبادی، میرداماد گوید. متعاقبات در زنجیرهٔ زمان در آوند دهر مجتمع‌اند و به شخصی مثل زده که مشاهده می‌کند لشکری از یک سوراخ بیرون می‌آید، و آنکه از عریش (سایبان) به پایین می‌نگرد. «سبزواری»

چهارم آنکه: علم به اشیاء یا از اشیاء به‌دست می‌آید و یا اینکه آن علم عین اشیاء است و یا از اسباب و علّت‌های اشیاء ـ بر ترتیب سببی و مسببی‌شان ـ مستفاد است؛ اما اوّلی: تغییرش با تغییر معلومات لازم می‌آید؛ امّا دوّمی: تغییر در آن آشکارتر است؛ ولی سومی بر دوگونهٔ تصوّر می‌شود: یکی آنکه علم به این اسباب ـ به‌واسطهٔ صورتهای عقلی ـ زائد بر وجودات آنها می‌باشد، چنان که از پیروان مشائیان ـ مانند ابن‌سینا و هرکه دنباله‌رو اوست ـ مشهور است، پس این صورت‌ها ناگزیر، صورتهای عقلی کلی، برحسب ترتیب سببی و مسببی و به‌حسب اسباب و علّت‌های کلّی هستند که در پایان منتهی به غایاتِ حرکاتِ کلّی می‌گردند که فراگیر جزئیات ـ به‌گونهٔ کلی ـ می‌باشند و این علم، منتهی به شناخت حالِّ شخصیات ـ از آن‌روی که شخصیات‌اند ـ نمی‌شود، برای اینکه علم انطباعی (نقش شده) ذهنی، اگر هزار تخصیص هم بخورد افادهٔ شخصیّت نمی‌کند و معلوم را گونه‌ای قرار نمی‌دهد که تصوّرش، از اشتراک بین کثرت مانع آید؛ و دوّم آنکه علم بدانها (اسباب و علل) نفس وجودشان است، و این تمام‌ترین علوم است [۱]، و در این علم است که تمام اشیاء ـ کلیات و جزئیات و طبایع و شخصیات آنها و آنچه از عوارض و هیآت و شکل‌ها که دارند ـ به‌گونهٔ شخصی و مقدس، کشف و آشکار می‌شود، ولی تحقیق این علم موقوف بر شناخت عقل بسیطی است که واجب‌الوجود راست، و مفارقات نوریِ عقلی که احاطه دارند، مانند افلاک حسّی که بعضی‌شان به بعض دیگر احاطهٔ عقلی دارند و آنها مفاتیح غیبی‌اند که جز او کسی آنها را نمی‌داند، و وجود تمام موجودات عقلی و حسّی به‌سبب این علم است و بدین علم، حیات و زندگی موجودات و حتی جمادات و آنچه در حکم آنهاست می‌باشد و ما به‌زودی با خواست الهی این مطلب را روشن و آشکار خواهیم ساخت.

پنجم آنکه: علم نزد این محقق معروف، از قبیل اضافه نیست تا حکم کند به اینکه: مُدرِکی که از زنجیرهٔ زمان و مکان بیرون است، زمانی‌ها و مکانی‌ها را به مجرد اضافهٔ

۱. چون آن علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است. چون هر سببی، جامع تمام وجودات مادون خود به‌گونهٔ اعلاست، پس اجمال، از آن‌روی که این وجودِ اعلا واحدِ بسیط است، و تفصیل، از آن‌روی که آن واحد عین کثرات است و شیئیت شئی به تمام خود است نه به نقص خود، و تشخص و تمیّزات به‌سبب وجود است و ماهیّت این وجودات، لوازم غیرمتأخر در وجود ـ برای این وجود اعلا ـ هستند. «سبزواری»

بدانها ادراک می‌کند، البته اگر آن اضافات از خارج جایز باشد، بلکه علم و ادراک در نزد این محقق عبارت است از نفس حصول صورت شئی در نزد نفس، بنابراین بر وی اشکال وارد می‌شود که این صورت موجود در مکان و زمان ـ از هرنوع از انواع علوم و ادراکات که می‌خواهد باشد ـ اگر صورتی علمی است، آن یا محسوس است و یا متخیل و یا موهوم و یا معقول، چون ادراک منحصر در این اوصاف چهارگانه است، ولی چیزی از آنها نیست، چنان که این دانشمند بدین امر اعتراف دارد و هریک از آنها را بیان داشته و روشن کرده و شناسانده و گفته: هریک از این ادراکات جز با نوعی از تجرید (مجرد ساختن) حصول نمی‌یابد، و آن (تجرید) یا از مادّه است ـ مانند حس ـ و یا از مادّه و از بعضی از صفات مادّه است ـ مانند تخیّل ـ و یا از مادّه و از تمام صفات مادّه است ـ جز اضافه و نسبت بدان ـ مانند توهم، و یا از مادّه و از اضافه بدان هردو ـ مانند تعقل ـ و روشن است که این صورت فرورفتهٔ در مواد است و از نفس آن مجرّد نیست، تا چه رسد از صفات و اضافهٔ آن، پس اگر با آن وجود مادّی که دارد مُدرَک بود، نوع دیگری از ادراک لازم می‌آمد که غیر از این اقسام باشد ـ با اینکه منحصر در آنهاست ـ و این خلف (خلاف فرض) است.

و آنچه که بیان ما را تأکید و استواری می‌بخشد که: مجرّد اضافهٔ چیزی به امری موجود ـ هرگونه از وجود که دارد ـ در عاقلیّت کافی نیست، بیان ابن‌سیناست در کتاب الهیات شفا ـ آنجا که چگونگی علم الهی را بیان و اثبات می‌دارد ـ گوید: گمان نشود که اضافهٔ عقلی بدان، اضافهٔ بدان است که چگونه پدید آمده، وگرنه باید هر مبدأ صورتی که در مادّه است، از شأن آن صورت این باشد که به‌واسطهٔ نوعی تدبیر از تجرید و غیرآن تعقل شود، در این صورت عقل بالفعل می‌باشد، بلکه این اضافهٔ او، بدان می‌باشد ـ درحالی که معقول است ـ است، و اگر از حیث وجودش در اعیان است، باید هرچه را که در هروقتی پدید می‌آید تعقل کند، درحالی که معدوم از آنها را در اعیان تعقل نمی‌کند تا آنکه پدید آید، پس از جانب خودش تعقل نمی‌کند که وی مبدأ آن شئی ـ بر ترتیب ـ است، مگر هنگامی که مبدأ می‌گردد، پس ذاتش را تعقل نمی‌کند، چون شأن ذاتش این است که از آن هر وجودی افاضه می‌شود، و ادراک آن از حیث شأنش این است که آن موجب ادراک دیگری است، اگرچه پدید نیامده

باشد، پس عالمِ ربوبی محیطِ به‌وجودِ حاصل است، و ذات ممکن را از آن‌حیث که معقول است ـ نه از آن حیث که در اعیان دارای وجود است ـ بدان اضافه می‌باشد؛ پایان سخن او.

حاصلش اینکه: وجود چیزی در اعیان، با وجود مدرِک در اعیان، در اضافهٔ عقلیش بدان کافی نیست، بلکه در اضافهٔ عقلی ناگزیر از این است که مدرَک، به‌حالّ معقول باشد، یعنی وجودش وجود عقلی باشد تا امکان حصول اضافهٔ عقلی بدان باشد، و وجود عقلی جز برای صورت مفارق و جدای از مادّه نیست، نه صورت مقارن و جُفت با ماده؛ دانسته شد که موجودات مادی را از حیث وجودشان ـ یعنی همین وجود (مادی) ـ امکان حصول اضافهٔ عقلی بدانها نیست.

۲۴
فصلی
در تفسیر معانی عقل

بدان که نفس انسانی را ـ چنان که در کتاب نفس به‌زودی خواهی دانست ـ دو قوه است: قوّهٔ «عالِمه» و قوّهٔ «عامله»، و قوّهٔ عاملهٔ این نفس از عالمه جداپذیر نیست و همین‌طور برعکس، برخلاف نفوس دیگر حیوانات، چون آنها سفلی‌اند و از جمعیّت قوا دوراند؛ اما عامله: شکی نیست که افعال انسانی گاهی خوب است و گاهی زشت، و این خوبی و زشتی گاهی بدون کسب علم، علم بدانها حاصل می‌شود و گاه دیگر نیازمند به کسب است، و اکتساب آن علم بستگی به مقدماتی دارد که با آن (نفس) سازگار است؛ بنابراین در اینجا سه امر تحقق و ثبوت می‌یابد:

نخست قوّه‌ای که بدان، تمییز و جدایی بین کارهای نیک و کارهای زشت داده می‌شود.

دوم مقدماتی است که از آنها امور نیک و زشت استنباط می‌گردد.

و سوم نفسِ افعالی است که توصیف می‌گردند که آنها نیک و یا زشت‌اند، و نام عقل، بر این معانی سه‌گانه ـ به اشتراک اسمی ـ واقع شده است، نخست عقلی است که چون در انسان باشد همگان می‌گویند وی عاقل است، و بسا که در عقل معاویه هم

گویند وی عاقل بود، و گاهی هم از اینکه او را عاقل بنامند خودداری می‌کنند و می‌گویند عاقل کسی است که دین داشته باشد، و مقصود اینان از عاقل کسی است که فاضل باشد و در استنباط آنچه که نیک است کوشا باشد و یا از شرّ و بدی دوری کند؛ دوّمی عقلی است که متکلمان را بر زبان است و می‌گویند: این چیزی که آن را عقل موجب می‌شود و یا آن را عقل نفی می‌کند و یا می‌پذیرد و یا ردّش می‌کند، برای اینکه مراد همه در آغاز نظر همان (عقل) مشهور است، چون آغاز نظر که در نزد همگان و یا بیشتر از مردمان مشترک است عبارت است از مقدمات مورد قبول و آرائی که نزد مردم پسندیده است و آن را عقل می‌نامند؛ سوّمی عقلی است که در کتابهای اخلاق بیان می‌شود و مراد از آن مواظبت بر افعال تجربی و عادی، بر طول زمان است تا بدانها خو و عادتی (نو) بدست آید، و نسبت این افعال به آنچه که از عقل عملی استنباط می‌شود، مانند نسبت مبادی علم تصوری و تصدیقی به عقل نظری است.

و اما قوّهٔ عالمه: و آن عقلی است که در کتاب نفس بیان می‌شود؛ بدان که حکما نام عقل را گاهی بر این قوّه و گاه دیگر بر ادراکات این قوّه اطلاق می‌کنند، اما ادراکات: آنها تصورات و یا تصدیقاتی هستند که به‌حسب فطرت برای نفس حاصل‌اند و یا به‌واسطهٔ اکتساب برای آن حاصل می‌شوند، و گاهی هم نام عقل را به آنچه که به‌واسطهٔ اکتساب حاصل می‌شود اختصاص می‌دهند.

و اما قوّه: گوییم: شکی نیست که نفس انسانی قابل و پذیرای ادراک حقایق اشیاء است، و خالی از دو اَمر نیست: یا این است که از تمام ادراکات خالی و تهی است و یا اینکه نیست، اگر خالی باشد ـ با اینکه قابل و پذیرای آن ادراکات هست ـ در آن صورت مانند هیولایی است که جز قوّه و استعداد نیست، یعنی بدون اینکه از قوّه به‌فعل در صورتی خارج شده باشد، در این حالت است که عقل هیولانی نامیده می‌شود؛ و اگر خالی و تهی نباشد، خالی از آن نیست که در آن، فقط از علوم اوّلیّات است و یا آنکه نظریّات هم با آن حاصل است، اگر در آن جز اوّلیاتی که آلت اکتساب نظریّات‌اند حاصل نشده باشد، این حالت را عقل «بالملکه» می‌نامند، یعنی آن را قدرت اکتساب و ملکهٔ انتقال به‌جهان عقل بالفعل هست، و از آن‌جهت این مرتبهٔ از نفس، عقل بالفعل نامیده نشده است که وجود عقلی، به‌واسطهٔ ادراک اوّلیّات و مفهومات عمومی

تاکنون حاصل نشده است، چون چیزی به‌واسطهٔ امرِ مبهمِ عامی تحصّلِ بالفعل پیدا نمی‌کند تا آنکه امر متحصّلی تعیّن پیدا کند، چون نسبت قضایای اوّلیّه درباب معقول به‌صور عقلی نظری، مانند نسبت جسمی مشترک است به طبایع خاص ـ درباب محسوس ـ .

پس همان‌طور که موجود جسمانی، تنها با جسمی بودن، موجودِ در عین (خارج) نمی‌گردد تا جسم مخصوصی نگردد که دارای طبیعتی مخصوص باشد، همین‌طور وجود عقل بالفعل، تنها با مفهوم اوّلی عام و قضایای اوّلیّه، مانند مفهوم وجود و شیئیّت و اینکه می‌گوییم: یک‌نصف دو است و کُل بزرگتر از جزء است تحصّل نمی‌یابد.

سپس (گوییم:) نفس ـ در این مرتبه ـ اگر از دیگر نفوس به‌واسطهٔ کثرت اوّلیّات و شدت استعداد و سرعت قبول و پذیرش انوار عقلی تمیّز و جدایی پیدا کرد ـ مانند فتیلهٔ کبریتی که گرمی شدیدی دارد و نزدیک است که به‌نفس خودش مشتعل گردد چنان که خداوند بدین امر اشاره کرده و فرموده: یکاد زیتها یضئی ولولم تمسسه نار، یعنی: نزدیک است روغن آن روشن شود و گرچه آتش بدان نرسد (۳۵ـ نور) قوّهٔ قدسی نامیده می‌شود، وگرنه، نامیده نمی‌شود؛ و اگر نظریات برای او حاصل شده باشد، خالی از این نیست که یا آن نظریّات حاضر و مشاهَد بالفعل نیستند و هرگاه نفس خواست، آنها را با کوچکترین توجه ذهن والتفات بدانها حاضرشان می‌سازد، و یا اینکه آنها بالفعل حاضراند و به حقیقت مشاهَداند؛ بنابراین نفس را در حالت اوّل عقل بالفعل می‌نامند و در حالت دوم عقل مستفاد، و در این مرتبه اگر آن صور را در مبدأ فیاضش مشاهده کرد، عقل فعال نامیده می‌شود، و اختلافی که در میان مردمان مشهور است در این است که نام‌های عقول آیا بر نفس، در این مراتب واقع‌اند و یا بر آن مراتب و یا بر مدرَکاتی که در آنهاست؟ در این مطلب و دانستن بهرهٔ چندانی نیست، چون دانستی که عقل و عاقل و معقول، در هریک از این مراتب یک امر بیش نیست، لذا ما دوباره مطلب را از سرگرفته و می‌گوییم:

معلم دوّم ابونصر فارابی در یکی از رسایلش گوید: عقل‌نظری که در کتاب نفس بیان شده در نزد پیشینیان از حکما بر چهارگونه است: عقل بالقوّه و عقل بالفعل و عقل مستفاد و عقل فعال، و آنان از آن‌روی عقل ملکه را اعتبار نکردند که بین آن و بین

عقل هیولانی تفاوت چندانی در درجهٔ عقلی نیست، چون هردو آنها درباب عقلی که مطلوب است بالقوّه‌اند، اگرچه یکی از آن‌دو نزدیک‌تر است و دیگری دورتر، پس عقلی که بالقوّه است یا نفس است و یا جزئی از نفس است و یا قوّه‌ای از قوای معدّ (زمینه‌ساز) و یا مستعد آن است که ماهیات تمام موجودات و یا صور آنها ـ نه مواد آنها ـ را انتزاع کرده و تمام آنها را برای آن (نفس) صورت، و یا صورتهایی قرار می‌دهد.

و این صورت‌های انتزاع شدهٔ از مواد، منتزَع از موادی که وجودشان در آنهاست نمی‌گردند، مگر آنکه صورتهایی در این ذات گردند، و این صورت‌های انتزاع شدهٔ از موادشان که صوری در این ذات گردیده‌اند، معقولات نامیده می‌شوند که این نام از نام آن ذات اشتقاق یافته و صوری برای آن گردیده‌اند؛ و این ذات شبیه به ماده‌ایست که در آن، صورتها حصول پیدا می‌کنند، چون وقتی ماده‌ای جسمانی، مانند مومی را پنداشتی که در آن نقش و یا صورت شکلی هست، این نقش و یا این صورت در سطح و عمق آن ـ هردو ـ است، و این صورت به تمامه‌اش ماده را فرا گرفته است به‌طوری که به تمامه‌اش مادّه گردیده، همان‌گونه آن هم به تمامه‌اش صورت است، یعنی صورت در آن (مادّه) پخش شده است، (این مَثَل)، قوّهٔ واهمه‌ات را برای فهمیدن معنی حصول صور اشیاء در آن ذاتی که تشبیه به مادّه (موم) شده و موضوع آن صورتهاست نزدیک می‌سازد و ضمناً دیگر مواد جسمانی را جدا می‌سازد، یعنی اینکه مادّهٔ جسمانی صور را فقط در سطح‌های خودش می‌پذیرد ـ نه در اعماق خود ـ و این ذات، ذاتش متمیّز و جدای از صور معقولات باقی نمی‌ماند تا برای آن ماهیّتی جدا باشد، بلکه این ذات به‌عینه، آن صور می‌گردد، اگر نقش و یا هیأتی را که بدان ـ یک موم ـ شکل مُکَعب و یا مُدوَّر گرفته، در پندار آری، این هیأت در آن (موم) فرورفته و پخش شده و درازی و پهنا و ژرفای آن را به تمامه فراگرفته است، در آن حالّ آن موم به‌عینه، آن هیأت گردیده است.

بنابراین مثال شایسته است که حصول صور موجودات، در آن ذاتی که ارسطاطالیس (ارسطو) در کتاب نفس آن را عقلِ بالقوّه نامیده است فهمیده شود، پس مادام که صور موجودات در آن نیست، عقل بالقوّه است و چون صور موجودات ـ بنابر مثال مذکور ـ در آن حاصل گشت، آن ذات عقل بالفعل می‌گردد، و چون معقولاتی را که از مواد

انتزاع کرده در آن حصول پیدا کند، آن معقولات، معقولات بالفعل می‌گردند، درحالی که پیش از آنکه از مواد خودشان انتزاع پیدا کنند، معقولات بالقوّه بوده‌اند، بنابراین پس از انتزاع آنها، صورتهایی برای آن ذات حصول پیدا می‌کنند و آنها به‌واسطهٔ آنچه که بالفعل معقولات‌اند عقل بالفعل می‌گردند، زیرا معقولاتِ بالفعل بودن آنها و عقلِ بالفعل بودن، به‌عینه یک‌چیز است.

و اینکه دربارهٔ آنها گفتیم عاقل‌اند، چیزی جز این نیست که معقولات، برای وی صور گردیده‌اند، درحالی که وی هم به‌عینه، آن صور گردیده است، در این صورت معنی اینکه عاقل بالفعل و عقل بالفعل و معقول بالفعل است به‌عینه یک معنی و برای یک معنی است، و معقولاتی که بالقوّه معقولات‌اند، پیش از آنکه معقولاتِ بالفعل گردند، وجودشان از آن‌حیث که معقولات بالفعل‌اند و وجودشان در نفس خودشان، تابع دیگر چیزهایی است که به آنها قرین و جفت‌اند، بنابراین گاهی «اَین ـ مکانی»اند و دیگرگاه دارای وضع و هنگامی «کم» و دیگر هنگام حالت کیفیات جسمی و گاهی «ان‌یفعل» و گاه دیگر «ان ینفعل» می‌باشند.

و چون معقولات بالفعل حاصل گشت، بسیاری از مقولات دیگر از آنها (از معقولات بالفعل) برخاسته می‌شود و وجودشان وجود دیگری می‌گردد که این وجود نمی‌باشد، و این معقولات و یا بسیاری از آنها، معانیشان در آنها برگونه‌هایی دیگر ـ غیر این شکل‌ها ـ فهمیده می‌شود.

مانند مفهوم از «اَین»، وقتی معنی «اَین» را فکر کردی یا این است که در آن اصلاً چیزی از معانی «اَین» را نمی‌یابی، و یا اینکه نام «اَین» در آن به معنی دیگری قرارداده شده و آن معنی به‌گونهٔ دیگری است، و چون معقولات بالفعل حاصل گشت، در آن حالّ یکی از موجوداتِ جهان می‌گردد و از آن‌حیث که از معقولات است از‌جملهٔ موجودات به‌شمار می‌آید، و شأن تمام موجودات این است که تعقل شود و صوری برای آن ذات حصول پیدا کند، و چون چنین است، ممتنع و محالّ نیست که معقولات ـ از آن‌روی که معقولات‌اند ـ بالفعل باشند و آن‌هم که (ذات) عقل بالفعل است بازهم تعقل کند، در این صورت آن‌چیزی که تعقل می‌کند، چیزی غیر از آنچه که بالفعل عقل می‌باشد نیست، ولی آن‌چیزی که بالفعل عقل می‌باشد برای آن است که معقولی،

برای آن صورت گردیده است، گاهی هم فقط به‌واسطهٔ اضافهٔ به آن صورت، عقل بالفعل می‌باشد و دیگرگاه هم به‌سبب اضافه به معقول دیگری که بالفعل برایش حصول پیدا نکرده است بالقوه می‌باشد، و چون معقول دوم حاصل گشت، به‌سبب معقول اوّل و معقول دوم ـ هردو ـ عقل بالفعل می‌گردد، و چون به‌سبب اضافه به تمام معقولات، عقل بالفعل گشت، و یکی از موجودات گردید، یعنی معقولات بالفعل شد، هرگاه موجودی را که عقل بالفعل است تعقل کند، موجودی خارج از ذات خودش را تعقل نکرده است.

سپس سخن را رسانده به آنجایی که گوید: وقتی اینجا موجوداتی (چون عقول کلی مجرد) هستند که فقط صورت‌اند و مادّه ندارند، آن ذات اصلاً نیازی ندارد که آنها را از مواد انتزاع نماید، بلکه آنها را انتزاع شده می‌یابد، لذا آنها را آن‌گونه که ذاتش، از آن‌حیث که عقل بالفعل است یافته ـ یعنی معقولات بدون در مواد ـ تعقل می‌کند، بنابراین آنها را تعقل می‌کند و وجودشان از آن‌حیث که معقول‌اند، عقل دوّمی می‌گردد، و این همان وجود آنهاست که آنها را پیش از آنکه این عقل تعقل کند بوده است، و این به‌عینه همان چیزی است که دربارهٔ صوری که در مواد نیستند سزاوار است دانسته شود، زیرا وقتی تعقل کردی، وجودشان در نفس خودشان به‌عینه وجود آنهاست و آنها معقول ما هستند [۱]، پس سخن در آنچه که از ماست، بالفعل عقل است [۲] و آنچه در ماست، بالفعل عقل است، به‌عینه سخن در آن صوری است که در مواد نبوده و اصلاً نیستند.

بنابراین مثال، دربارهٔ آنها سزاوار است گفته شود: آنها در عالَم (یا عالِم)اند و آن صور را امکان اینکه به تمامه تعقل شوند هست، یعنی پس از آنکه تمام و یا بیشتر معقولات حصول معقول پیدا کردند و عقل مستفاد حاصل گشت [۳]، در این صورت است که آن

۱. آری! این‌طور است، چون برای ماده و موضوع وجودی ندارند، جز آنکه هردو وجود از حیث کمال و نقص مختلف‌اند. پس وجود آنها در ما به مقدار ظرفیت ماست، چون قابل و مظهر را بر مقبول و ظاهر حکم است. «سبزواری» ۲. آن عقل بالفعلی است که عبارت از ذات ماست، و آنچه که در ماست عبارت از معقولات بالذات می‌باشد. «سبزواری» ۳. در حصول عقل مستفاد نسبت به تمام معقولات ـ مادام که نفس مشغول به تدبیر بدن است ـ خلاف است و حقیقت، حصول آن است، چون بدن نسبت به بعضی از متألهان مانند لباس است که گاهی دربر می‌کند، و گاه دیگر در می‌آورد. تا چه‌رسد؛ آنکه عقل بسیط است، یعنی عنصر غالبش آن است و ذاتش اعلاترین مدارِک را دارد، و آن تمام معقولات است ـ به یک ←

صور، حصول معقول می‌یابند و تمام آنها برای عقل ـ از آن‌حیث که عقل مستفاد است ـ صور می‌گردند، و عقل مستفاد شبیه موضوع آن است، و عقل مستفاد برای عقلی که بالفعل است شبیه به‌صورت است، و عقل بالفعل، برای عقل مستفاد شبیه موضوع و مادّه است، و عقلی که بالفعل است، برای آن ذات، صورت است، آن ذات شبیه مادّه است، در اینجاست که صورت‌ها آغاز در انحطاط و فرود در صورت‌های جسمانی هیولانی می‌کنند، و پیش از این نیز کم‌کم ترقی کرده تا آنکه آهسته‌آهسته مواد را به انواع گوناگون از رها شدن ـ که در کمال و رها کردن برخی بر برخ دیگر تفاضل و برتری داشتند ـ رها می‌کنند؛ و آنها را در وجود ترتیبی (خاص) است، یعنی آنکه از حیث صورت از همه کامل‌تر است، نسبت به آنکه ناقص‌تر است (برتر) می‌باشد، تا آنکه منتهی به‌چیزی که ناقص‌تر از همه است گردد و آن عقل مستفاد است، سپس پیوسته فرود می‌آید تا به آن ذات [1]، و آنچه از قوای نفسانی که پایین‌تر از آن است و سپس به طبیعت می‌رسد، و همین‌طور فرود می‌آید تا آنکه به‌صور اسطقسات و آخشیج که در وجود، پست‌ترین صورتهاست و موضوع آنها فرومایه‌ترین موضوعات ـ یعنی مادّهٔ نخستین ـ است می‌رسد.

اینجا سخن معلم دوم (ابونصرفارابی) پایان پذیرفت، و در آن نصوص و سخن‌های صریح و آشکار است بر اتحاد عاقل به معقولات، و نیز بر امکانِ گردیدن و صیرورت انسان ـ عقل بسیط فعال ـ که در او تمام معقولات اتحاد می‌یابند، با این همه‌نصوص صریح از جانب این معلم، و همین‌طور آنچه که ما اکنون در کتاب اثولوجیا که منسوب به معلم اول (ارسطو) است می‌یابیم و آنچه که ابن‌سینا نیز از بعضی شاگردان آن فیلسوف بزرگوار ـ یعنی فرفوریوس ـ نقل کرده که وی کتابی در عقل و معقولات تصنیف کرده است و در آن سخن از اتحاد عاقل به معقولات و به اتحادش به عقل

← مصداق بسیط ـ پس او عاقل کلّ است ـ یک دفعهٔ دهری ـ در بالاترین مراتب دهر ایمن. چنان که مولانا فرموده.

بس بزرگان گفته‌اند نی از گزاف — جسم پاکان عین جان افتاد صاف
گفتشان و نفسشان و نقششان — جمله جانِ مطلق آمد بی‌نشان «سبزواری»

۱. یعنی ترقیات وجود و تنزلات آن دوری و گردشی است، بنابراین طبع، تا عقل ترقی می‌کند و عقل، به‌سوی طبع فرود می‌آید، ولی بدون جدا شدن از مقام خود «سبزواری»

فعال آمده است؛ و نیز اسکندر آفرودیسی را که ابن‌سینا به فاضل متقدمان توصیفش کرده رساله‌ایست در این‌باره که آن رساله در نزد ما موجود است؛ انکار این مطلب شریف و مبالغه در ردّ آن ـ در نزد کسی که صورت این مسأله در نزدش تنقیح و پاک نشده است ـ روا می‌باشد؟ چنان که متأخران، مانند ابن‌سینا و کسانی که از او متأخراند تا به‌امروز انجام داده‌اند، بلکه بر هرکس که به این مقام نرسیده است لازم است به وصیّت و سفارشی که ابن‌سینا در اواخر کتاب اشارات آن را بیان داشته است عمل بکند.

۲۵
فصلی
در بیان معانی عقل، که اسکندر افرودیسی بنابر رأی فیلسوف اول ارسطاطالیس نقل کرده است

در آن رساله گوید: عقل در نزد ارسطاطالیس (ارسطو) بر سه نوع است [۱]:

یکی از آنها عقل هیولانی است، اینکه می‌گویم هیولانی، مرادم از آن‌چیزی است که نوعی و گونه‌ای موضوع است و امکان دارد چیزی گردد که به‌سبب وجود صورتی که در آن است قابل اشاره گردد، و چون در ذات وجود هیولا این امکان هست که از راه امکان نفسش کُل گردد [۲] همین‌طور هرچه که نفسش بالقوه است، از آن‌روی که چنین است هیولانی است، برای اینکه عقلی که تعقل نکرده و امکان آن هست که تعقل کند هیولانی است، و قوّهٔ نفسی که چنین است عقل هیولانی است و یکی از موجودات بالفعل نمی‌باشد، جز اینکه این امکان در او هست که متصوّرِ تمام اشیاء موجود گردد، و سزاوار نیست که مُدرِک کل، به‌واسطهٔ طبیعتش که تخصیصش می‌دهد، بالفعل یکی از مدرَکات باشد، برای اینکه اگرچنین باشد باید در مقام ادراکش مر اشیائی را که در

۱. اسم عقل مستفاد را انداخته، چنان که اسم عقل بالملکه را انداخته‌اند. و مصنف قدس‌سره در کتاب مفاتیح‌الغیب آنچه را که در این رساله آمده ـ البته به‌معنی ـ بیان داشته است. «سبزواری»

۲. یعنی امکان صِرف که هیچ آمیزش با فعلیّتی ندارد، پس همان‌گونه که هیولا به‌واسطهٔ امکان صِرف کُلّ است، پس نفسش به‌واسطهٔ قوّهٔ صِرف، نفسش است، یعنی جوهر بسیطی است که جنبش قوّهٔ محض است و در فصلش مضمن است و فصلش در جنسش مضمن است. «سبزواری»

خارج است [۱]، او را صورتش که وی را تخصیص می‌دهد از تصور اشیاء بازش دارد.

برای اینکه حواس نیز اشیایی را که وجودشان فقط در خودشان است ادراک نمی‌کنند، و همین‌طور چشم، مدرِک رنگهاست، برای اینکه آلتی که در آن است و به‌سبب آن این ادراک صورت می‌بندد، هیچ‌رنگ خاصی ندارد؛ و بویایی از هوا هم همین‌طور، وی را بویی که بدان بوها را درک کند نیست؛ و لمس هم به‌واسطهٔ آنچه که در گرمی و سردی و یا نرمی و سختی همانند آن است حس نمی‌کند، این بدان جهت است که امکان ندارد که جسم باشد و این اضداد را نداشته باشد، برای اینکه هر جسم طبیعی تکوّن یافته قابل لمس کردن است؛ و همان‌طور که در حواس این امکان نیست که حس، چیزی را که مال خودش است درک کند و یا آن را امتیاز دهد، همین‌طور وقتی که عقل نوعی درک و نوعی امتیاز را نسبت به معقولات داشته باشد، امکان آنکه یکی از اشیائی که آنها را امتیاز می‌دهد باشد نیست، ولی مدرِک کُل ـ البته اگر امکان آن باشد که کل را تعقل کند ـ هست، در این صورت یکی از موجودات بالفعل نیست، ولی تمامش بالقوّه است، زیرا این همان معنی عقل هیولانی است، برای اینکه حواس، اگرچه به‌واسطهٔ اجسام تکوّن می‌یابند ولی از اشیائی که آنها را ادراک می‌کنند نیستند و آنها اشیائی دیگر جز آنها هستند که بالفعل می‌باشند، چون ادراک حواس عبارت است از قوّه برای نوعی از جسم که انفعال می‌پذیرد، از این‌روی حس، مدرِک هر محسوس نیست، زیرا حس هم چیز بالفعلی نیست.

اما عقل، اشیاء را به‌واسطهٔ جسم ادراک نمی‌کند، و آن قوّه برای نوعی جسم نیست و انفعال هم نمی‌پذیرد، پس چیزی از موجوداتِ بالفعل هم نیست و چیزی هم که قابل اشاره باشد نیست، بلکه نوعی قوّه است که قابل و پذیرای تمام صور و معقولات می‌باشد، البته این در صورتی است که این نفس استکمال پیدا کند، این همان عقل هیولانی است و در تمام مردمان که دارای نفس تام هستند می‌باشد.

و عقل را نوع دیگری هم هست و آن عقلی است که تعقل می‌کند و دارای ملکهٔ تعقل‌کننده است و این قدرت را دارد که صور معقولات را به نیروی خود در نفس

۱. مقصود آنکه اگر دارای صورت عقلی باشد، از قبول صورت دیگر خودداری می‌کند. یعنی به‌واسطهٔ برخورد فعلیات ـ چنان که در هیولاست ـ و قابل و پذیرای تمام صور نمی‌تواند باشد. «سبزواری»

خویش بگیرد و نگهدارد، و قیاسش قیاس کسانی است که در آنان ملکهٔ صنعت کاری است و به نفس خویش قادراند که اعمال آنان را انجام دهند، برای اینکه نخست، شبیه به اینان نمی‌باشند، بلکه در ایشان قوّه‌ایست که بدان قوّه صنایع را انجام می‌دهند تا جائی که صنعت کار می‌گردند، و این عقل ـ پس از آنکه برای آن عقل ملکه گشت و این بهره را یافت که تعقل کند و فعل انجام دهد ـ فقط در کسانی هست که استکمال پیدا کرده و تعقل می‌کنند، این همان عقل دوم است.

اما عقل سوم: و آن غیر از دو عقل اوّلی که موصوف (به عقل)اند می‌باشد و آن عقل فعال است که عقل هیولانی به‌توسط آن عقل بالملکه می‌گردد، و قیاس این فاعل ـ چنان که ارسطو گوید ـ قیاس تابش نور است، برای اینکه همان‌طور که تابش نور برای رنگهای دیدنی که بالقوّه‌اند، علّت است تا آنکه بالفعل گردند، همین‌طور این عقل، عقل هیولانی را که بالقوّه است، عقل بالفعل قرار می‌دهد، یعنی در آن ملکهٔ تصوّر عقلی ثبت می‌نماید، و این به طبیعت خود معقول است و آن بالفعل این‌گونه است، زیرا فاعل تصور عقلی و رانندهٔ عقل هیولانی به‌سوی عقل بالفعل می‌باشد و همین‌طور نیز خود عقل است، چون صور هیولانی آنگاه معقول بالفعل می‌گردند که بالقوّه معقول باشند.

و این بدان جهت است که عقل آن را از هیولایی که با آن وجودش بالفعل است جدا و تنها می‌سازد و معقولش قرار می‌دهد، در این هنگام اگر هریک از آنها را تعقل کردی، بالفعل معقول و عقل می‌گردند، درحالی که پیش از این و در طبیعتشان این‌گونه نبوده‌اند، چون عقل بالفعل، چیزی جز صورت معقول نیست، همین‌طور هریک از اینهایی که مطلقا معقول نیستند اگر تعقل شوند (و یا تعقل کنی) عقل می‌گردند، زیرا همان‌طور علمی که بالفعل است به‌واسطهٔ معلومی است که بالفعل می‌باشد [۱]، و معلومی که بالفعل است، کُلّ است، همین‌طور این عقل، یا این است که آن را در اینجا به‌تنهایی اداره و تدبیر می‌کند، یعنی آن را به اجزای الهی باز می‌گرداند و ترکیب و تحلیل می‌دهد، در این صورت خالق عقل هیولانی نیز می‌باشد، و یا اینکه آن را با

۱. یعنی چنان که علم بالفعل به‌سبب معلوم بالفعل است، همین‌طور عاقل بالفعل و عقل بالفعل، به‌سبب معقول بالفعل است، پس معقول، عقل و عاقل بالفعل است. «سبزواری»

همگامی حرکتی که با اجرام آسمانی تنظیم یافته تعقل می‌کند، چون آنچه که اینجاست به‌واسطهٔ نزدیکی و دوری آنها (اجرام آسمانی) به‌ویژه خورشید می‌باشد، و یا اینکه به‌واسطهٔ این‌دو (نزدیکی و دوری) و به‌سبب حرکت اجرام آسمانی طبیعت تکوّن می‌یابد، و تکوّن طبیعت عبارت است از تدبیر و اداره‌اش مر اشیاء را ـ همراه با عقل ـ و پندارم که این با آن تضاد دارد، یعنی اینکه عقل ـ که الهی است ـ در چیزهایی پدید می‌آید که درنهایت پستی‌اند، چنان که صاحبان جور و ستم پنداشته‌اند.

خلاصه در آنچه که اینجا عقل و یا عنایت است در مصالح تقدّم و پیشی دارد، چون عنایتی که اینجاست بازگشت به اجسام الهی [1] دارد و تعقل از جانب ما نیست و آن برای ما فعل هم نیست، ولی با تکوین و تکون ما بالطبع در ما، قوام آن عقلی که به قوّهٔ نخستین و فعل عقلی که از خارج و به‌سبب آن است می‌باشد، و این‌گونه نیست که در چیزی ـ از آن‌جهت که تعقل می‌شود [2] ـ چنان گردد که مکانی به مکان دیگر تبدیل گردد، برای اینکه وقتی صور محسوسات را احساس کردیم، آنها در حواس‌اند، درحالی که آنها (حواس) مواضع آنها می‌گردند، و از آن حیث به عقلی که از خارج است مفارق می‌گویند که آن مفارق ما می‌شود نه اینکه انتقال پیدا می‌کند و مکانها تبدل می‌یابند، بلکه مفارق و قائم به‌نفس خودش ـ بدون هیولا ـ باقی می‌ماند، و مفارقتش مر ما را به این است که تعقل نمی‌شود و بدست نمی‌آید، چون از آن هنگام که در ماست این‌گونه بوده است، پایان رساله (اسکندر افرودیسی).

و مقصود از نقل آن، زیادتی تحقیق و تأکید دربارهٔ اتحاد نفس با عقل فعال و با معقولات بوده و بدان جهت که مطلب درنهایت پیچیدگی و دقت می‌باشد و نیاز به زیادی بسط و تفصیل دارد، باشد که سالکان مستعد، راه رسیدن بدان را بیابند.

۱. به‌نظر من باید اجزای الهی باشد نه اجسام الهی و پندارم از اشتباه ناسخان باشد، و اینکه گوید و آن برای ما فعل هم نیست، یعنی اینکه تعقل کنیم، و اینکه گوید: ولی با تکوّن ما، یعنی عقل فعال در ما بالطبع، از آغاز فطرت و قوام هیولانی است، و فعلیّت عقل بالفعل هردو است. «سبزواری» ۲. اشاره است به اتحاد عاقل و معقول، یعنی عاقل مانند مکان نسبت به معقول نیست، بلکه عاقل تحوّل به معقولات می‌یابد، مانند ماده که تحول به صور پیدا می‌کند، چنان‌که حاشه مادّه متحول به صور محسوس می‌گردد. «سبزواری»

۲۶
فصلی
در دفع این اشکال که عقل هیولانی عقل بالفعل می‌گردد

شاید به مطلب صیرورت (گردیدن) از دو وجه اشکال کنی: یکی گذشت و آن اینکه انقلاب و دگرگونی حقیقت لازم می‌آید، برای اینکه نفس انسانی ازجمله صورطبیعی برای اجسام و فصلی از فصول اشتقاقی آن، و محمول بر آن است، و از انضمام آن با جسمیّت حیوانی، یک نوع طبیعی حصول می‌یابد که آن انسان طبیعی می‌باشد، پس چگونه جوهری عقلی و صورتی معقول، از صور مفارق می‌گردد که هیچ تعلّق و وابستگی به عالم مواد و اجسام نداشته باشد؟

پاسخ آن را پیش از این گفتیم که: وجود شئی غیر از ماهیّت است، و در وجود اشتداد جایز است و اشتداد چیزی است که شخص از نوعش خارج شدنی تدریجی و اتصالی، به نوع دیگر بالقوّه پیدا می‌کند، چنان که در اشتداد سیاهی و گرمی و غیراینها هست.

دوم اینکه حکما اثبات کرده‌اند که جسم از دو جوهر هیولا و صورت ترکیب یافته است، از آن‌جهت که در جسم، صورت اتصالی است و در آن قوّهٔ اشیاء دیگری هم هست، و یک‌چیز بسیط امکان ندارد که در وی فعلیّت چیزی و قوّهٔ چیز دیگر ـ باهم ـ باشد، پس ناگزیر باید مرکب از دو جزو باشد که به سبب یکی از آن‌دو بالقوّه باشد و به‌واسطهٔ دیگری بالفعل.

و نیز (حکما) اقامهٔ برهان بر بقای نفس انسانی کرده‌اند به اینکه: اگر فاسد و تباه شود، لازم می‌آید که در آن قوّه‌ای باشد که فاسد سازد و فعلی که باقی بدارد، و هرچیزی که در آن قوّه‌ای باشد که فاسد می‌سازد، ناچار وی را قوّه‌ای هم هست که باقی می‌دارد، پس لازم می‌آید که نفس، مرکب از قوّه‌ای باشد که فاسد می‌سازد و فعلی که باقی می‌دارد و این محال است، برای اینکه نفس بسیط است و در آن ترکیبی از قوّه که فاسد سازد و فعلی که باقی بدارد لازم می‌آید و این امر محال است، و چون کار چنین است، پس چگونه جایز است که نفس، هیولا برای صورت عقلی باشد؟

پاسخ اینکه: ترکیب آنگاه لازم می‌آید که چیزی با قیاس به یک کمال و یا کمالات

ـ در یک نشأهٔ محسوس و یا معقول ـ قوّه و فعل باشد، برای اینکه فعلیّت صور جسمانی و قوّهٔ آنها دو حیثیّت مختلف‌اند که هردو موجب تکثّر موضوع می‌باشند، اما بالفعل بودن چیزی به‌حسب صورت جسمی و بالقوه بودنش به‌حسب صورت عقلی، موجب اختلاف دو حیثیّت و تعدّد موضوع به‌حسب آنها نمی‌شود، و همین‌طور بودن نفس آخرین صورت کمالی برای این موجودات طبیعی، مخالف اوّلین مواد عقلی بودنش برای موجودات صوری الهی نمی‌باشد و بلکه آن را تأکید و استحکام هم می‌بخشد، برای اینکه تا موجود تجاوز از حدود جسمی و جمادی و نباتی و حیوانی نکند، به اوّلین درجات عقلی گذر نمی‌کند؛ آیا نمی‌نگری که تمام موجودات طبیعی شأنشان این است که معقول می‌گردند؟ چون هیچ‌چیزی نیست جز آنکه این امکان را دارد که در عقل تصوّر شود، یا به‌واسطهٔ انتزاع و تجرید آن از مادّه، و یا اینکه به نفس خود این صلاحیت را دارد که معقول گردد، نه به‌سبب تجرید و غیرآن که در وی عمل شود تا آنکه معقول بالفعل گردد.

و پیش از این گفته آمد که معنی تجرید محسوس تا آنکه معقول گردد، به حذف و اسقاط بعضی از صفات از آن و اثبات بعض دیگر نیست، بلکه معنای آن: نقل آن است که از وجود مادّی به‌وجود عقلی، یعنی به واسطهٔ نقل آن نخست به حس، سپس به خیال و بعد به عقل، کار در جانب نفس هم همین‌طور است، پس نفس حساسِ دارای درجات حیوانی، پس از درنوردیدنش مر مرتبهٔ اسطقسات و عناصر و جماد و نبات را در آغاز، حساسِ بالفعل و متخیل بالقوّه می‌باشد، چنان که حالّ بعضی از حیوانات ناقصی که دارای قوّهٔ خیال نیستند ـ مانند کرم‌های باغچه و حلزونها و صدفها ـ این‌گونه است؛ سپس پس از استحکام این قوّه، متخیّل بالفعل و عاقل بالقوّه می‌گردد، و آن عقل هیولانی است، و آن همان‌گونه که عاقل بالقوّه است، معقول بالقوهّ هم هست، و چون متصوَّر به‌صورت‌های معانی عقلی شود، عاقل و معقول بالفعل می‌گردد و وجودش وجودی دیگر که از موجودات این عالم خارج است گردیده و داخل در عالم عقلی ـ برعکس مراتب پیشین ـ می‌شود، چون بعضی از آنها از این عالم و یا متعلق به این عالم‌اند و بعضی دیگر آنها از عالمی که متوسط بین دوعالم است می‌باشند.

۲۷
فصلی
در استدلال بر صیرورت و گردیدن عقل هیولانی عقل بالفعل و معقول بالفعل

بدان که ابن‌سینا با آن همه اصراری که در کتابهایش در اعتقاد به اتحاد عقل با معقول دارد، در کتاب مبدأ و معاد تصریح به بیان آن کرده و در فصل هفتم از مقالهٔ نخست در بیان اینکه واجب‌الوجود معقول‌الذات و عقل (عاقل) الذات است گوید: هر صورت مجرد از مادّه و عوارض وقتی که با عقل اتحاد پیدا کرد، آن را عقل بالفعل می‌گرداند، یعنی به‌واسطهٔ حصول آن (صورت) برای آن (عقل) نه به اینکه عقل، بالقوّه منفصل از آن می‌باشد ـ انفصال و جدایی مادّهٔ اجسام از صورتشان ـ چون اگر ذاتاً از آن (صورت) و تعقل آن منفصل باشد، از آن (صورت) به صورت معقول دیگری می‌رسد، و سئوال در این صورت، مانند سئوال در آن است و کار تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد، لذا این را قطع کرده و می‌گویم:

عقل بالفعل یا در این هنگام همین‌صورت است و یا عقل بالقوّه‌ای است که این صورت برایش حاصل شده و یا اینکه مجموع این‌دو است، و جایز نیست که عقل بالقوه همان عقل بالفعل باشد ـ به‌واسطهٔ حصولش برای آن ـ چون ذات عقل بالقوّه خالی از این نیست که یا این صورت را تعقل می‌کند یا آنکه تعقل نمی‌کند، اگر آن صورت را تعقل نمی‌کند، پس تاکنون به فعلیّت نرسیده است، و اگر آن را تعقل می‌کند، یا این است که تعقلّش به‌سبب پدید آمدن و حادث شدن صورت دیگری برای ذات عقل بالقوّه است؛ و یا اینکه تعقلّش فقط به‌سبب حصول این صورت است برای ذات آن، (به‌ذات آن نه به‌سبب صور آن) پس اگر آن را تعقل می‌کند، یعنی آنکه برای وی از آن، صورت دیگری حادث و پدید می‌آید، کار تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند، و اگر آن را چنان تعقل می‌کند که برای وی موجود است، در این صورت یا به‌گونهٔ اطلاق است، یعنی هر چیزی که این صورت برایش حاصل شود عقل است، ولی آن برای مادّه و عوارض مادّه که جفت آنند حاصل است، پس لازم است که مادّه و عوارض، عاقلِ به جفت بودن با آن صور باشند، برای اینکه صور طبیعی معقول، موجودِ در اعیان طبیعی‌اند، ولی مجرّد نبوده و با غیرخودشان آمیزش و مخالطت دارند، و مخالطت،

حقیقت ذاتِ مخالط و آمیزنده [1] را نابود نمی‌سازد؛ و یا اینکه به‌گونهٔ اطلاق نیست، ولی از آن‌جهت که برای چیزی موجود است شأنش آن است که تعقل کند (و یا شود) در این صورت یا معنی اینکه تعقل کند (و یا شود) نفس وجودش برای آن می‌باشد، پس مانند این است که گفته شود: چون موجودِ برای چیزی است، شأنش این است که برای وی پدید آید؛ و یا معنی اینکه تعقل کند (و یا شود) نفس وجود این صورت برای وی نمی‌باشد، بلکه هنگامی که تعقل می‌کند (و یا شود) جزو آن معنی است (یعنی وجود آن جزو معنی تعقل است نه نفس آن) درحالی که نفس وجود این صورت برای وی وضع شده و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد.

در این صورت تعقل این صورت، نفس وجود آن برای عقل، و وجود صورت مأخوذ از آن هم نمی‌باشد، بنابراین عقل بالقوّه مسلماً همان عقل بالفعل نیست، مگر آنکه حالّ، بین آن‌دو، حالّ ماده و صورت مذکور را وضع نکند؛ و جایز نیست که عقل بالفعل در اینجا، نفس آن صورت باشد، چون عقل بالقوّه به عقل بالفعل خارج نشده است، برای اینکه این صورت نفس آن نیست بلکه قابل آن است و عقل بالفعل را نفس آن وضع کرده است، پس عقل بالقوّه، عقل بالفعل نیست، بلکه برای آن موضوع و قابل است، بنابراین عقل بالفعل، بالقوّه نیست [2]، چون از شأنش آن است که عقل بالفعل باشد، درحالی که اینجا چیزی که عقل بالقوّه باشد نیست.

اما آن‌چیزی که در روند مادّه است بیان داشتیم؛ ولی آنچه که در روند صورت است: اگر عقل بالفعل است، پس دائماً عقل بالفعل است و امکان ندارد که پیدا شود و عقل بالقوّه باشد، و جایز نیست که مجموع هردو آنها باشد، چون خالی از این نیست که یا ذاتش را تعقل می‌کند و یا غیرذاتش را، و جایز نیست که غیرذاتش را تعقل کند، چون هرچه که غیرذاتش است یا اجزای ذاتش می‌باشد ــ و آن ماده و صورت مذکور است ــ و یا چیزی خارج از ذاتش است، اگر چیزی خارج از ذاتش باشد، وی آن را تعقل می‌کند، یعنی صورت معقول آن را تعقل می‌کند و در آن، که حکم محلّ مادّه را دارد فرود می‌آید، و آن صورت، آن صورتی که ما درصدد بیان

۱. برای اینکه آمیخته شده خالی از صِرف و خالص نیست و مقید هم خالی از مطلق نمی‌باشد. «سبزواری»
۲. یعنی سخن ما در عقل بالفعلی است که مسبوق بالقوّه است نه عقل بالفعل محض. «سبزواری»

آمرش هستیم نمی‌باشد [1]، بلکه صورت دیگری است که بدان، عقل بالفعل می‌گردد؛ و نیز ما در اینجا صورتی را وضع می‌کنیم که بدان عقل بالفعل، عقل بالقوّهٔ این صورت می‌گردد [2]، با این همه، سخن در مجموع، با این صورت غریب (بعید) ثابت است.

و جایز نیست که اجزای ذات آن باشد، چون یا جزئی را که مانند ماده است تعقل می‌کند و یا چیزی را که مانند مادّه است و یا هر دو آنها را، و هریک از این اقسام را یا به‌واسطهٔ جزئی که مانند ماده است تعقل می‌کند و یا به‌واسطهٔ جزئی که مانند صورت است و یا هردو آنها را (تعقل می‌کند) و تو چون این اقسام را تعقل کردی، برایت در تمام آنها خطا آشکار می‌شود، زیرا اگر جزئی را که مانند مادّه است به‌واسطهٔ جزئی دیگر که آن هم مانند مادّه است تعقل می‌کند، پس جزئی که مانند مادّه است عاقل برای ذات خود و معقول برای ذات خودش می‌باشد و هیچ منفعتی برای جزئی که در اینجا مانند صورت است ندارد؛ و اگر جزئی را که مانند مادّه است به‌واسطهٔ جزئی که مانند صورت است تعقل می‌کند، پس جزئی که مانند صورت است همان مبدئی می‌باشد که بالقوّه است؛ و جزئی که مانند ماده است مبدئی است که مانند صورت و فعل می‌باشد، و این عکس واجب است؛ و اگر جزئی را که مانند مادّه است به‌واسطهٔ دو جزء ـ هردو ـ تعقل می‌کند، صورت جزئی که مانند مادّه است، حالّ در جزئی است که مانند مادّه و به‌واسطهٔ جزئی که مانند صورت است می‌باشد، پس آن از ذاتش بیشتر است و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد؛ و (نظیر) این را در جانب جزئی که مانند صورت است در نظر داشته باش.

و همین‌طور است اگر وضع شود که وی هر جزئی را به‌واسطهٔ جزئی دیگر تعقل می‌کند، در این صورت اقسام سه‌گانه باطل شده و جایز می‌باشد که نسبت صورت عقلی به عقل بالقوّه نسبت صورت طبیعی به هیولای طبیعی نباشد، بلکه آن وقتی حالّ در عقل بالقوّه می‌شود، ذات هردو باهم اتحاد پیدا کرده و یک‌چیز می‌شوند و قابل و مقبول ذاتشان از یکدیگر امتیاز پیدا نمی‌کند، در این حالّ عقل بالفعل درواقع همان صورت مجرد معقول می‌باشد، و این صورت اگر غیرخودش را عقل بالفعل قرار دهد

۱. چون ما درصدد بیان امر صورت نخستینی هستیم که بدان، عقل بالقوّه عقل بالفعل می‌گردد، و تحقق طبیعت به‌واسطهٔ فردی از طبیعت است. «سبزواری»

۲. یعنی صورتی که مسبوق به قوّه است. «سبزواری»

که برای وی باشد، اگر قائم به ذات خودش باشد، این سزاوارتر از آن است که عقل بالفعل باشد، زیرا اگر جزئی از آتش قائم به ذات خودش باشد سزاوارتر از آن است که بسوزاند؛ و سفیدی اگر قائم به ذات خودش باشد سزاوارتر از آن است که بینایی را به‌هم زند، و شئی معقول را لازم نیست که ناگزیر غیرخودش را تعقل کند، برای اینکه عقل بالقوّه ناگزیر ذات خودش را تعقل می‌کند و اوست که شأنش این است که غیرخودش را تعقل می‌کند.

از این بیانات روشن شد: هر ماهیّتی که از مادّه و عوارض مادّه مجرّد شود، به ذات خود معقول بالفعل است و آن در اینکه معقول است نیازمند به چیز دیگری که وی را تعقل نماید نیست؛ پایان سخن ابن‌سینا.

گویم: شاید ابن‌سینا در اینجا سخن به تکلف و مُدارا با گروهی از مشائیان گفته، بدون اینکه به طبع خودش موافق تحقیق این مرام باشد، وگرنه بر وی لازم بود بعضی از نقض‌هایی را که بر او وارد شده دفع‌کند، چون او مدافع بسیاری از احکامی که از آراء او و حکمای همانند اویند می‌باشد.

خلاصه آنکه سخنان وی محل اشکال است:

نخست آنکه: کسی می‌تواند بخش اول را برگزیند و آن اینکه: عقل بالفعل درواقع همان عقل بالقوّه است هنگام حلول صورت مجرد، چنان که حاسّ بالفعل همان قوّهٔ حسّاس است هنگام حلول صورت حسّی.

گوید: عقل بالقوّه صورت را به‌جهت حصولش در وی ـ هرگونه که می‌خواهد باشد ـ تعقل می‌کند و یا به‌سبب حصولش در چیزی که از شأنش آن است که تعقل می‌کند.

گوییم: حقیقت و درست همان بخش اخیر است و آن تعقل آن صورت است، چون آن در چیزی حلول کرده که شأنش این است که تعقل کند.

گوید: تقدیر این سخن آنکه: آن را به‌جهت وجودش برای چیزی که شأنش آن است که برای وی پدید می‌آید تعقل کند.

گوییم: مقصود ما از این سخن بیان تحدید و یا لِمّیت در اینکه صور مجرّد، معقولِ عقل بالقوّه‌اند نیست تا تعلیل چیزی به‌نفس خودش لازم آید؛ بلکه مطلب این است که صور معقول برای عقل بالقوه مانند وجود صورِ طبیعیِ درنوردیده شده به حجاب و

پوشش‌های مادّه نیست، برای اینکه شأن مادّه این نیست که عاقل باشد و شأن صور آمیختهٔ با عوارض جسمانی این نیست که معقول باشد، برعکس صور مجرّدی که مقارن و جُفت عقل هیولانی‌اند، چون آن آنها را تعقل می‌کند، برای اینکه از شأنش این است که آن صورتی که وجودش همانند صور طبیعی برای مواد خودشان نیست برای وی پدید می‌آید؛ و یا اینکه به‌گونهٔ تعلیل می‌گوییم: عقل بالقوّه از آن‌جهت آن صورت را تعقل می‌کند که حصولش برای وی، حصولِ اَمری که دارای وضع است برای اَمرِ موجودِ غیرصاحب وضعی که در وجود مستقل است می‌باشد.

دوم اینکه: عقل بالقوّه به‌عینه، نفس ناطقهٔ انسانی است، و چون به‌عینه معقول بالفعل گردید، لازم می‌آید که ماهیّت انسان انقلاب و دگرگونی به ماهیّت عقل مفارق پیدا کند، و ابن‌سینا قائل به چنین انقلاب در جواهر، به‌ویژه در آنچه که مادّه ندارد نیست، برای اینکه نفس انسانی نزد او در آغاز فطرت مجرّد از مادّه است، لذا بر او تصحیح این سخن لازم می‌آید، چنان که ما در مباحث قوّه و فعل و مباحث حرکت و غیرآن این کار را انجام دادیم.

سوم اینکه: بر وی لازم می‌آید که شمار مفارقات محض، هرگاه که عقل بالقوّه به عقل بالفعل خارج می‌شود فزونی یابد.

و نیز لازم می‌آید اشخاصی که از حیث شمار فراوانند تحت یک حقیقت نوعی، بدون مادّه و تعلّق به مادّه قرار گیرند و آن حقیقت، همان حقیقت انسانی است.

چهارم آنکه: در استدلالش بر اینکه معقول بالفعل لازم نیست که برای چیز دیگری غیرذاتش معقول باشد گوید: عقل بالقوّه ناگزیر ذاتش را تعقل می‌کند، یعنی موجودی است که شأنش آن است غیرخودش را تعقل کند؛ (این سخن) دلالت دارد که این مطلب هنوز برایش آن‌گونه که باید روشن نشده است، برای اینکه عقل هیولانی نزد اینان (مشائیان) امری که ذاتش مفارق باشد نیست تا آنکه ذاتش برایش پدید آید [۱] و ذاتش را به‌گونه‌ای که بیان کرده است ادراک نماید؛ خلاصه آنکه: گویندهٔ این مطلب

۱. یا آنکه ذاتش را برای خودش پدید آرد. «م» بلکه جسمانية الحدوث و روحانية البقاست، و در سخنان فارابی گذشت که: عقل هیولانی ناگزیر باید از تعیّنات صوری عقلی برهنه باشد، درحالی که ما گفته‌ایم: از تعقل ذاتش هم برهنه است. «سبزواری»

شریف عالی نیاز به تحقیق فراوان و تصرف زیاد در بسیاری از اصول حِکمی، و بازگشت از راهی که همگان رفته‌اند (و به نتیجه نرسیده‌اند) دارد، چنان که شأن سالک راه خدا در مخالفتش با ساکنان جایگاه نخستینشان این‌گونه است و خدا می‌داند و بس.

۲۸
فصلی
در اوّلیات و نسبت آنها به دومی‌ها و دفع از اوّل اوّلین‌ها

بدان که تحصیل اوّلیات به‌واسطهٔ اکتساب از حد و یا برهان جایز نیست؛ اما درباب تصوّرات ـ مانند مفهوم وجودِ عام و شیئیت و حصول و امثال اینها ـ حصولشان به‌واسطهٔ تعریف حدّی و یا رسمی امکان‌پذیر نیست، زیرا آنها را نه جزئی است و نه چیزی شناساتر از آنهاست؛ اما درباب تصدیقات ـ مانند اینکه می‌گوییم نفی و اثبات باهم در چیزی جمع نمی‌شوند و چیزی هم از آن دو خالی نیست ـ اقامهٔ برهان بر آنها امکان‌پذیر نیست، وگرنه دَور لازم می‌آید، چون آن چیزی که دلیل بر چیز دیگری قرار می‌گیرد، همان چیزی است که به‌واسطهٔ انتفا و یا ثبوت آن، بر انتفای چیز دیگر و یا ثبوت آن دلالت دارد، و چون خالی بودن چیزی از ثبوت و انتفا جایز باشد، امنیّت در آن دلیل ـ در اینکه از هردو طرف خالی است ـ حصول پیدا نکرده است، و چون خالی بودنش از نفی و اثبات جایز باشد، آن را دلالتی بر آن مدلول باقی نمی‌ماند، در این صورت آنچه دلالت بر ثبوت این قضیّه دارد، دلالت بر آن ندارد مگر پس از ثبوت این قضیّه، و هرچه که چنین باشد، امکان اثباتش جز به‌واسطهٔ راه دَوری امکان‌پذیر نیست و آن هم ممتنع است.

به عبارتی دیگر: هر دلیلی که دلالت دارد آن‌دو در چیزی باهم جمع نمی‌شوند، ناگزیر باید از این دانست که نخست: دلیل بودنش بر این مطلب و دلیل نبودنش بر آن، در آن جمع نمی‌شوند، چون اگر این امر جایز و محتمل بود، اقامهٔ دلالت بر محال بودن آن اجتماع، مانع از محال بودن آن اجتماع نبود، و با این احتمال، یعنی دلیل بودن همان‌طور که دلالت بر امتناع اجتماع آن‌دو دارد، همین‌طور دلالت بر آن امتناع ندارد،

پس دلیل، دلیل نیست و مطلوب حصول نیافته است، و اگر دلالت دلیل بر این قضیّه موقوف بر ثبوت آن است، بنابراین اگر ثبوت آن را به قضیّهٔ دیگری ثابت داشتیم، ثبوت شئی به نفس خودش لازم می‌آید؛ پس ثابت شد که اقامهٔ دلیل بر ثبوت این قضیّه غیرممکن است؛ اما دیگر قضایا و تصدیقات بدیهی و یا نظری، آنها متفرّع بر این قضیّه و متقوّم بدانند و نسبت آنها به تمام، مانند نسبت وجود واجبی است به‌وجود ماهیّات ممکنی، چون تصدیق به تمام قضایا نیازمند تصدیق به این قضیه است، و آن اوّلیت تصدیق است و نیازمند به تصدیق دیگری نیست.

و همان‌طور که واجب‌تعالی، موجود مطلق ناب، بدون تقیید و تخصیص به معنی خاصی است، برای اینکه وقتی گفتیم: این فلک است و این انسان است، معنایش این است که آن موجودِ به وجود فلکی ـ نه غیرآن ـ و او موجود به وجودی است که فقط انسان است نه چیز دیگری از جماد و یا نبات و یا عقل و یا غیراینها از وجودات خاص، از این‌روی گفته‌اند: هرممکنی زوج ترکیبی است و از دوچیز ترکیب یافته، برای اینکه وجودش مقیّد به سلب دیگر وجودات از وی می‌باشد، بنابراین هر وجودی که غیر از وجود ناب و خالص است، او مقیّد به ماهیتی مخصوص می‌باشد.

همین‌طور هر قضیه‌ای غیر اوّلینی‌ها، خواه بدیهی باشد و خواه نظری، آن درواقع این قضیّه است با قید مخصوص، برای اینکه علم به اینکه موجود یا واجب است و یا ممکن، علم به این است که موجود، خالی از ثبوت وجوب و «لاثبوت» آن، و یا از ثبوت امکان و «لاثبوت» آن نمی‌باشد، و این به‌عینه همان علم اوّلِ و قضیّهٔ اوّلی است، ولی با قیدی خاص؛ و اینکه گفتیم: کُل از جزء خودش بزرگتر است، معنایش این است که زیادی کُل بر جزء خودش چون معدوم نیست، پس به‌سبب امتناعِ برخاستن دوطرف، موجود است، و همین‌طور وقتی گفتیم: اشیاء مساوی با یک شئی، باهم مساوی‌اند، مبتنی بر این قضیّه است و در مادّهٔ وجود مساوات و عدم آن تخصیص خورده، برای اینکه وقتی مساوات بین اشیایی که در طبیعت نوعی با یک شئی مساوی‌اند ثابت گشت، عدم مساوات بین آنها منتفی است، برای اینکه چون طبیعت آنها یک طبیعت است، اگر نامساوی باشند باید طبیعت آنها اختلاف داشته باشد، در این صورت اجتماع دو نقیض لازم می‌آید؛ و همچنین وقتی گفتیم: یک‌چیز در دو

مکان نمی‌تواند باشد، برای اینکه اگر در دو مکان حصول یافت، حالش از حالّ دوچیز که در دومکان حاصل‌اند قابل امتیاز نیست و چون یک ـ در وحدت خودش ـ از دو، امتیاز نداشته باشد، وجود دوّمی مانند عدم آن است، پس در این دوّمی، وجود و عدم جمع آمده است.

پس ثابت شد که (در) دو قضیهٔ اوّلی حقیقت ظاهر است، چون آن‌دو در قوّهٔ سخن ما که گفتیم: نفی و اثبات برخاسته نمی‌شوند، هستند و دو قضیهٔ دیگر ظاهراند، چون آن‌دو در قوّهٔ بیان ما که گفتیم: نفی و اثبات باهم جمع نمی‌آیند، می‌باشند، و قیاسِ در دیگر قضایای بدیهی و نظری ـ در بازگشتشان در مقام تحلیل به این قضیه ـ این‌گونه است.

پس روشن شد که این قضیه اول اوّلین‌ها درباب علم تصدیقی است، از این‌روی حکما و غیرآنان از صاحب‌نظران اتفاق‌نظر دارند که ستیزگر در این مطلب درخور سخن گفتن و بحث کردن نیست و گویند: چون امکان اقامهٔ برهان بر حقیّت این قضیّه نیست، پس آن‌کس که در آن منازعه و ستیز دارد یا از آن‌جهت در آن منازعه می‌کند که برایش تصور اجزای این قضیه حاصل نشده است و یا از آن‌جهت که معاند و ستیزگر است؛ و یا اینکه نزد او قیاس‌هایی که مُنتج به نتایج متناقض و متقابل‌اند برابر است و وی را این قوّه که برخی از آنها را به برخ دیگر ترجیح دهد ـ تا چه‌رسد که قدرت قطع به ثبوت بعضی از آنها و نفی دیگری داشته باشد ـ نیست؛ پس اگر از قبیل بخش اوّل باشد، درمانش تفهیم ماهیات اجزای آن قضیّه است؛ و اگر از بخش دوم است، علاجش زدن و سوزاندن (وی) است و اینکه بدو گفته شود: زدن و نزدن و سوزانیدن و نسوزانیدن یکی است.

گویم: علاج این بخش با فیلسوف نیست بلکه با پزشک است، برای اینکه چنین انسانی وقتی معارضه و معانده می‌کند، از جهت نقصان در خلقتش ـ مانند کودکان و بعضی از زنان و ضعیفان ـ نیست، بلکه به‌واسطهٔ یک‌نوع بیماری است که بر مزاجش از غلبهٔ «مرّة السوداء [1]» که بدان اعتدال مزاج مغزی و فکری تباه می‌شود عارض می‌گردد،

۱. در اصطلاح یکی از اخلاط چهارگانهٔ بدن است. مرض مالیخولیا. فساد فکر. خیالبافی. سودازدگی. «فرهنگ عمید»

بنابراین درمان و علاجش مانند درمان و علاج بیماری مالیخولیاست؛ و اگر از نوع بخش سوم باشد، درمانش به برطرف کردن شک‌های اوست و اینکه وی را نخست دستور مطالعهٔ مطالب هندسه و حساب داده و سپس به خواندن احکام قوانین منطق و پس از آن انتقال به مبادی طبیعیات و از آن به تدریج به آنچه فوق طبیعت (ماوراء طبیعت) است فرمان دهد و پس از تمام اینها، در الهیات صِرف فرو رود، و بر بیشتر مردمان حرام است که آغاز در فراگیری این علوم مشکل کنند، برای اینکه اهلیّت و شایستگی ادراک آنها درنهایت ندرت و قِلّت و کمی است، و توفیق فراگیری آنها فقط از جانب خداوند عزیز و حکیم است و بس.

طَرْف دوم

گفتگو در احوال عاقل، و در آن فصلی چند است:

فصل اول

در اینکه هر مجردی لازم است که عاقلِ ذات خودش باشد

اثبات این مقصد درنهایت آسانی است، البته پس از شناخت ماهیت علم، و اینکه معنای آن: وجود صورت است برای چیزی که آمیزش با عدم و فقدان ندارد؛ برای اینکه مادّه، به ذات خود قابل ادراک نیست، چون ذات آن را وجودی جز به‌واسطهٔ صورت نمی‌باشد، و صورت‌های طبیعی ذاتشان قابل ادراک نیست، برای اینکه ذات آنها مخلوط با عدم و فقدان است، چون وجود آنها وجود دارای وضع و مکان است، و هر جزء آنها دارای وضع دیگر و مکان دیگری است، بنابراین هیچ جزئی برای جزء دیگر و برای کُل هم پدید نمی‌آید، و کُل هم برای کُل و نیز برای جزء و برای چیزی از آن ـ نسبت به آنچه که در وی حصول است ـ پدید نمی‌آید، و چیزی که دارای وجدان و یافت برای چیزی نیست، نسبت به آن‌چیز هیچ ادراکی ندارد.

پس هر جسم و جسمانی ذاتش را ادراک نمی‌کند، برای اینکه ذاتش محتجب و پوشیدهٔ از ذاتش می‌باشد، و هر موجود غیرجسمانی برای ذاتش حاصل است، چون ذاتش محتجب و پوشیدهٔ از ذاتش نمی‌باشد، پس عاقل ذاتش می‌باشد، چون علم، نفس وجود است ـ البته به‌شرط عدم پوشیدگی از آن ـ و درواقع هیچ پوشیدگی جز عدم نمی‌باشد و عدم پوشیدگی نیز بازگشتش به تأکد و استحکام وجود و شدت آن

دارد تا ضعیف که آمیختهٔ با نقص است و نقص خود نوعی از عدم است نباشد؛ با این‌همه ما بر این مطلب اقامهٔ برهان کرده‌ایم: هر صورت معقولی که برای نفس بالفعل است، آن صورت به‌عینه، عاقل ذات خودش است ـ اگر چه هیچ عاقلی غیرخودش در عالَم پیدا نشود ـ و هیچ‌شک و شبهه‌ای در این امر نیست که هر صورت مجرد ـ خواه به‌واسطهٔ تجرید مجرّد کننده‌ای و یا به‌سبب تجرید کردن ذاتش باشد ـ در ذات خودش ـ به‌صورتی که بیان شد ـ معقول است، پس عاقل ذات خودش ـ همان‌گونه که گفتیم ـ می‌باشد، پس هر مجرّدی عاقل ذات خودش می‌باشد و همین مطلوب است.

اما حکمای مشهور، آنان را در بیان این مقصد چهار نظریه است:

نخست چیزی است که ابن‌سینا در کتاب مبدأ و معاد ـ هنگامی که اقامهٔ دلیل کرده که صورت عقلی وقتی به عقل بالقوّه اتحاد پیدا کرد عقل بالفعل است ـ بیان داشته و ما سخنش را در این‌باره نقل کردیم، آنجا پس از آن ـ به‌حسب آنچه که بازهم نقل کردیم ـ گوید: صورت مجرد وقتی که با غیرخودش اتحاد پیدا کرد آن را، عقل بالفعل می‌گرداند، و چون قائم به ذات خودش است، سزاوار است که معقول باشد، برای اینکه وقتی گرمی، جسمی را که در آن است گرم می‌گرداند، اگر قائم به ذات خود و مستقل به نفس خودش باشد، به گرم کردن سزاوارتر است، همین‌طور جسم به‌سبب حصول سفیدی در آن، بینایی را به‌هم می‌زند، اگر سفیدی قائم به ذات خودش باشد سزاوارتر از آن است که به‌هم زنندهٔ بینایی چشم گردد، و ضعف و سستی آنچه را که (ابن‌سینا) درباب اتحاد عقل بالقوّه به صورت معقول بدان اقامهٔ دلیل کرده است دانستی، و چون بنا شدهٔ بر آن ضعیف و سست است، بنا و پایه‌اش سست می‌باشد.

نظریه و راه دوم که اصلش نزدیک بدان‌چه نخست بدان اشاره کردیم می‌باشد اینکه: هر چه که از ماده و لواحق ماده مجرد است، ذاتش مجرّد است و برای ذات مجرد خود حاضر است، و هر مجرّدی که نزدش مجرّدش حاضر باشد آن را تعقل می‌کند، بنابراین هر مجردی ذات خودش را تعقل می‌کند؛ اما بیان اینکه هر مجرّدی ذاتش برای ذات خودش حاضر است آنکه: شئی موجود، یا این است که برای ذاتش موجود و به ذاتش قائم است، و یا اینکه برای غیرخودش موجود است و قائم به غیرخودش می‌باشد.

کسی را نرسد که گوید: از موجود بودن چیزی، موجود بودن برای نفسش و یا برای

غیرش لازم نمی‌آید، برای اینکه آنچه بیان داشته سخن بی‌حاصل است و منشأ این پندار آن است که حضور چیزی در نزد چیزی، امری اضافی و نسبی است، پس ثبوتش ـ جز هنگام تغایر دوطرف ـ تعقل نمی‌شود، و بیان چگونگی حالّ در آن ـ به‌گونه‌ای که بیشتر از آن ممکن نیست ـ گفته آمد.

و چیزی که بر درستی و جواز این اضافه و نسبت، و دفع نیاز به تغایر آگاهی بخش است: جایز بودن این سخن است که می‌گوییم: ذات من و ذات تو، و نیز ما ذات خودمان را تعقل می‌کنیم، درحالی که ما را دو ذات نیست: ذاتی که تعقل می‌کند و ذاتی که معقول است، بلکه هریک از ما را بدون‌شک یک ذات بیش نیست، پس وقتی عاقل ذات خود هستیم، ناگزیر باید معقول ما به‌عینه همان عاقل باشد، پس دانسته شد که این اضافه و نسبت، درخواست تغایر را ندارد.

اما بیان اینکه شئی مجرد، وقتی نزدش مجرّدی حاضر باشد، او آن مجرّد را تعقل می‌کند، این بدان‌جهت است که اقتضای عالِم بودن، حضور صورت معلوم است نزد کسی که صلاحیت ادراک را ـ به‌شرط مجرد بودن صورت ـ دارد، و پیش از این بیان مراتب ادراک، به‌حسب مراتب تجرد گذشت؛ و اینکه تجرّد تامّ برای صورت حاضر، شرط معقول بودن آن است، و بر جوهر مجرّد صدق می‌کند که (گفته شود:) آن صورت مجرّد ـ درنهایت تجرّد ـ از مادّه و آثار مادّه می‌باشد، بنابراین هر دو شرط تحقق پیدا کرده است ـ یعنی حضور برای صورت با تجرّد تام ـ پس حصولِ مشروطِ بدان دو و معقول بودن آن (صورت) برای ذات خودش لازم می‌آید، لذا ذاتش عاقل ذات خودش می‌باشد، بدین‌ترتیب ثابت شد که هر مجرّدی عاقل ذات خودش می‌باشد.

نظریه و راه سوم آن چیزی است که صاحب کتاب تلویحات (شیخ‌اشراق) بیان داشته و گفته: این راه از روحانیت معلم اول (ارسطو) در یک خلسه و ربودگی لطیفِ از خود که شبیه به خواب بود استفاده شد، او (ارسطو) برایش تمثّل پیدا کرده و وی (شیخ) او را مورد خطاب قرار داده است، گوید: بدو شکایت از سختی مسألهٔ علم کردم، به من گفت: به نفس خویش بازگرد تا برایت مسأله حل شود، گفتم: چگونه؟ گفت: تو مدرِک نفس خویشی، پس ادراک تو مر ذاتت را آیا به ذات خودت است و یا به غیرآن؟ در این صورت تو را باید قوّهٔ دیگری و یا ذاتی باشد که ذاتت را ادراک می‌کند،

و سخن بازمی‌گردد و محال بودنش ظاهر و آشکار است، و اگر ذاتت را به ذاتت ادراک کردی، آیا به اعتبار اثری برای ذاتت در ذاتت هست؟ گفتم: آری! گفت: اگر ذاتت مطابق اثر نباشد پس صورت آن نیست، بنابراین چه چیزی بوده که درک کرده‌ای؟ گفتم: اثر، صورتِ ذات من است، گفت: صورت تو برای نفست مطلق است و یا مخصص به صفات دیگری است؟ من دوّمی را برگزیدم، گفت: هر صورتی در نفس کلّی است، و اگر از کلیات بسیاری هم ترکیب یافته باشد، مانع شرکت با نفس خودش نمی‌باشد، و اگر فرض منع آن شود به واسطهٔ مانع دیگری است؛ و تو ذاتت را درک می‌کنی و آن به ذات خودش مانع شرکت است، پس این ادراک به‌واسطهٔ صورت نیست، گفتم: من مفهوم «من» را درک می‌کنم، گفت: مفهوم «من» از آن‌حیث که مفهوم «من» است مانع وقوع شرکت در آن نیست و دانستی که جزئی از آن‌حیث که جزئی است ـ لاغیر ـ کلّی است، و «این» و «مَن» و «ما» و «او» دارای معانی معقولِ کلّی، از حیث مفهومات مجرّدشان می‌باشند ـ بدون اشاره‌ای جزئی ـ گفتم: در این صورت چگونه است؟ گفت: چون علم تو به ذات تو، به قوّه‌ای غیرذاتت نیست، لذا خواهی دانست که مدرِک ذاتت خودت هستی نه غیرتو و نه به سبب اثر غیرمطابق و یا مطابق، پس ذات تو همان عقل و عاقل و معقول است.

و سپس پس از سخن دیگری گوید: و چون فهمیدی که آن به‌واسطهٔ اثری مطابق و نه به‌سبب صورتی ادراک می‌گردد، بدانکه تعقل، عبارت است از حضور صورت شئی برای ذات مجرّد از مادّه، و اگر خواهی می‌گوییم: عدم غیبت و پنهان بودنش از آن، و این تمام‌تر است، پس نفس از آن‌جهت که مجرّد است، از ذات خودش غایب نیست و به مقدار تجرّدش ذات خودش را ادراک می‌کند و از آن غایب نیست، و چون برایش حاضر داشتن عین (خارجی) آنها مانند آسمان و زمین و جز اینها امکان‌پذیر نیست، صورت آنها را حاضر می‌دارد، اما جزئیات: در قوایی هستند که برای آن (نفس) حاضراند، و کلیات در ذاتش می‌باشد، چون بعضی از مدرَکات کلّی، در اجرام منطبع نمی‌شوند و مدارک عبارت از نفس صورت حاضر است نه آنچه که از تصوّر خارج می‌باشد، و اگر به خارج هم اطلاق کلی شود، این به‌واسطه قصد دوم است.

سپس سخن را به بیان امور دیگری درباب علم و ادراک کشانیده و حاصل آنچه

بیان داشته این است که نفس به‌واسطهٔ تجردش از مادّه، ذات خود را به نفس وجود ذات خودش تعقل می‌کند نه به‌سبب حصول اثر و یا صورتی از ذات خود در ذات خود، پس، هر مجرّدی که حکمش این است عـاقل ذات خودش است؛ اما آنجا که گفته: اما جزئیات در قوایی هستند که برای نفس حاضراند و کلیّات در ذاتش می‌باشد؛ دلالت بر آن دارد که وی در انکار آنچه نزد ما درست است موافق ابن‌سینا است و اعتقاد بدان را از آن فیلسوف گرفته است، چنان که این مطلب را بیان داشتیم و همین‌طور در دنبالهٔ بقیهٔ گفتارش که ما از بیم به درازا کشیدن سخن، نقل آنها را رها کردیم [1]، و برخی از مؤخذات و خرده‌گیریها هست که استنباط آنها از اصولی که پیش از این مقرّر و معیّن داشتیم امکان‌پذیر است.

نظریه و راه چهارم اینکه آنان گفته‌اند: هر ذات مجرّدی جایز است که معقول باشد، این چیزی است که هیچ شبهه‌ای در آن نیست، چون هیچ‌چیزی نیست جز آنکه شأنش این است که یا به ذات خودش معقول می‌گردد و یا پس از عمل تجرید و مجرّد ساختن؛ امّا آن شبهه که ذات باری‌تعالی معقول بشر نمی‌باشد، دفع آن به این است که: آنچه مانع است که ذاتش معقول ما باشد از جهت ذات او نیست، چون ذات وی درنهایت وضوح و آشکاری و ظهور است [2]، بلکه از جهت ماست، این به‌واسطهٔ متناهی

۱. و آن اینکه نفس تمام قواست، در اینجا سخنانی چند دربارهٔ نفس است: یکی آنکه نفس فقط کلیات را ادراک می‌کند و جزئیات را ادراک نمی‌کند بلکه قوای آن ادراک می‌کند و اسناد درکش به نفس مجازی و از باب وصف به حالِ متعلق است و سلب آن از نفس جایز است، دوم آنکه درواقع نفس مدرِک آنهاست ولی آنها مطبع در قوا هستند و درک نفس مرآنها را حضوری است، و این نظر محققان از آنهاست: سوم اینکه نفس مدرِک آنهاست. یعنی آنکه قوا مراتب نفس‌اند، پس نفس عاقل و مدرِک و محرک است. و این نظر و رأی مصنف قدس‌سره می‌باشد. و سخن شیخ اشراق حمل بر اوّلی نمی‌شود، چون آن (اولی) از سست‌ترین سخنان است و بلکه حمل بر دومی می‌شود و مؤاخذهٔ مصنف قدس‌سره از حیث انکار آن‌در نفر درباب جزئیات این است که قوا مراتب نفس‌اند. اما مؤاخذه‌اش درباب درک کلیات این است که درک کلیات در نزد مصنف قدس‌سره به‌واسطهٔ اتحاد و به‌سبب مشاهدهٔ ارباب انواع از دور است «سبزواری» ۲. چون او نور الانوار است و عدم معقولیتش برای بشر از یک‌وجه است و آن به کُنه وی رسیدن است به‌واسطهٔ خردهاشان ـ از آن‌حیث که خردهای ایشان است ـ زیرا ممکن به واجب احاطه پیدا نمی‌کند، ولی از حیث وجهش: همان وجود منبسط بر هرچیزی است، پس هیچ معروفی نیست جز آنکه به وجهش معروف است، چون هر چیزی را چنانکه حکمای متألّه گفته‌اند دو جهت است: جهت نورانی که همان وجه‌الله است. و جهت ظلمانی که عبارت از وجه نفسش می‌باشد، و وجود عبارت از نور است و نور عبارت از حیثیت ظهور است، و آن (وجه نفس) ظلمت ←

بودن قوّهٔ ادراک ما و نارسائیش از احاطه و به کُنه او رسیدن است، پس جز به مقدار نیرو و توان خودمان از او ادراک نمی‌کنیم.

با آنچه که بیان داشتیم، اعتراض صاحب کتاب مباحث (مشرقی ـ خطیب‌رازی) دفع می‌شود که: هرکس پندارد ماهیّت باری‌تعالی نفس انیّتش می‌باشد، وی را این امکان هست که آن را بیان ساخته و گوید: حقیقت وجود قابل تصوّر است و حقیقت باری‌تعالی همان وجودی است که از تمام قیدها مجرّد و رهاست، و چون وجود قابل تصور باشد و یا آنکه آن قیدهای سلبی معقول باشند، لازم می‌آید که حقیقت باری‌تعالی به‌تمامه معقول باشد؛ ولی بنابر نظر و رأی ما، امکان ندارد که چنین گوییم [1].

گویم: دانستی مفهوم وجودی که مشترک بین اشیاء است، حقیقت هیچ‌یک از موجودات نمی‌باشد، تا چه‌رسد به حقیقت [2] باری تعالی! چون حقیقت وجود امری است که به‌واسطهٔ شدت و ضعف متفاوت می‌باشد، و حقیقت باری‌تعالی وجودی است

← است و ظلمت عبارت از حیثیت اختفاست.

و نیز ذات، به واسطهٔ ذات ـ برای بشر ـ دانسته نمی‌شود، ولی ذات به‌واسطهٔ صفات برای آنان دانسته می‌شود، زیرا برای شناخت صفات میدان وسیعی است؛ و نیز وجود حقیقی عبارت است از حیثیت راندن عدم از هر ماهیّتی، و حیثیت اِبای از عدم، نور وجوب است و آن نور آسمانها و زمین است.

و علم به‌وجود ـ بنابر راه اول ـ علم به اوست به‌سبب علم به ماهیاتی که متحقق‌اند، از آن‌حیث که آنها حکایات وجوداند، چنان که این امر وظیفهٔ حکیمی است که بحث از حقایق موجودات می‌کند

و بنابر راه دوم: علم به خداوند متعال است به واسطهٔ علم به‌عنوان‌ها که برابر آن است، مانند مفهوم وجود و مفهوم نور و شعور و حیات ساری و مفهوم وحدت و عشق‌ساری و امثال اینها.

و بنابر راه سوم. علم به او (تعالی) علم حضوری است، مانند علم فانی به مفنی فیه، تمام اینها وجودش، علم به‌وجوب ذاتی تعالی شأنه است، به‌ویژه که دانسته شود آن به نور مستعار از وی است. «سبزواری»

۱. که او تعالی دارای ماهیت است، گویم: کار برعکس است، چون حقیقت وجود خارجی تعقل نمی‌شود... اما ماهیت مصطلحی که مقابل وجود و قابل آن است، به‌واسطهٔ محدود کردن قابل این است که به کُنه آن رسید. «سبزواری»

۲. این خطیب رازی چه نادانی است! چون آنان وقتی می‌گویند خداوند وجود ناب است، مرادشان از آن، حقیقت وجودی است که حیثیتش راندن عدم است، نه مفهوم عنوانی مشترک در آن؛ و وقتی می‌گویند ماهیت او انیّت اوست ـ و نگفتند ماهیت او انیّت است ـ مرادشان مرتبهٔ فوق تمام وجودی است که آمیزش با ماهیت ندارد، برعکس تامّات ـ نه مطلق وجود ـ برای اینکه وجوب ذاتی همان وجود است نه اینکه وجود عبارت از وجوب ذاتی می‌باشد، برای اینکه ایهام‌الانعکاس از مغالطات است، آری! حقیقت وجود را بین مراتبش جز به‌واسطهٔ کمال و نقص و تقدم و تأخر و امثال اینها اختلافی نیست، و سنخیت بین علّت و معلول معتبر است، بلکه علیت جزتشأن نمی‌باشد و مراتب بَرشونده، هر پایین از آن در عالی و بالاست، و همین‌طور تا مرتبهٔ اعلا، مانند تفصیل در اجمال. «سبزواری»

که از حیث شدّت نامتناهی می‌باشد، چگونه مساوی وجودات ممکنات می‌باشد؟ اگرچه همه در یک مفهومِ کلّی عام مشترک باشند ـ و این فرد (خطیب‌رازی) واقعاً به حکمای عارف چه مقدار بدبین است! یعنی پنداشته که آنان نظرشان این است که امتیاز بین باری‌تعالی و ممکنات ـ پس از آنکه همگی در یک حقیقت باهم اشتراک دارند ـ به‌سبب امور زائدی است که آنها برای ممکنات موجوداند و از باری‌تعالی مسلوب است، تا ممکنات کمال و وجود بیشتری از باری‌تعالی داشته باشند؛ درحالی که هر وجود و هر کمال وجودی، تراوشی از تراوش‌های وجود اوست، و وجود، خیر محض است و بهترین خیرات ذات باری‌تعالی است، و هر خیری پس از او، فایض از نزد اوست و عدم‌ها و سلب‌ها ـ از آن‌روی که عدمها و سلوب‌اند ـ شرِّ محض می‌باشند، و هر سلبی که دربارهٔ حق‌تعالی صادق باشد، بازگشتش به سلبِ سلب است، و بازگشت آن به‌وجود ناب و بحت شدید می‌باشد، برای اینکه سلب جسمیّت از او تعالی، از آن‌جهت نیست که جسم موجود است، بلکه از آن‌جهت است که (جسم) از حیث وجود ناقص است و همدم با شرّها و عدمها و دگرگونی‌ها، و همین‌طور دیگر صفات سلبی، درحالی که واجب تعالی وجودی است بدون عدم، و کمالی است بدون نقص و سستی، و خیر محضی است بدون تغییر و نابودی.

و چون ثابت گشت که هر ذات مجرّدی جایز است که معقول باشد، جواز عاقل بودن هم بر آن (ذات) لازم می‌آید، چون وقتی جایز باشد که آن مجرّد، معقولِ ما باشد، معقول ما بودن با چیز دیگر هم جایز است، و دانستی که معقول بودن چیزی عبارت است از حصول صورتی مساوی آن معقول برای عاقل، و چون ذات مجرّدی را تعقل کردیم و با آن‌چیز دیگری را هم تعقل کردیم، صورت آن‌دو مقارن هم قرار می‌گیرند، پس جایز بودن آن مُقارنه یا از لوازم ماهیت آن‌دو می‌باشد و یا موقوف بر حصول آن‌دو در جوهر عاقل است؛ ولی بخش دومی باطل می‌باشد، زیرا اگر آن جایز بودن موقوف بر حصول آن‌دو در جوهر عاقل باشد و حصول آن‌دو در جوهر عاقل، نفس مقارن بودن آن‌دو باشد، لازم می‌آید که جایز بودن مقارنهٔ آن‌دو، موقوف بر حصول مقارنهٔ آن‌دو باشد، در این صورت جایز بودن چیزی موقوف بر وجودش می‌باشد و این محال است، برای اینکه امکان وجود شئی ممکن، جایز است که بر وجودش پیشی داشته باشد، اما

عکس آن، مسلماً محال و ممتنع است.

پس روشن شد که امکان این مقارنه بین دوصورت معقول، از لوازم ماهیّت آن‌دو می‌باشد، بنابراین اگر ما صورتِ معقولِ موجودی را در اعیان، قائم به ذات خودش فرض کنیم، بر آن جواز مقارن بودن با دیگر ماهیات لازم می‌آید، و این بدان‌جهت است که به‌واسطهٔ انطباع و نقش صور آنها می‌باشد؛ پس ثابت شد که هر ذات مجرّدی جایز است که عاقل آن ماهیات باشد، برای اینکه تعقل عبارت است از حصول صور ماهیات برای ذات مجرّد، و چون جایز باشد که عاقل آنها باشد، عاقل بودنش مر ذات خود را نیز جایز است، برای اینکه هرکس چیزی را تعقل کند، پس عقلش فراگیر آن‌چیزی است که آن را به ذات عاقل خودش تعقل کرده است؛ بنابراین ثابت شد که جایز است هر مجردی، عاقل ذات خود و غیرخود باشد، و هرچه که امکان‌پذیر است و در عالم ابداع به امکان عام جایز است، آن بالفعل و به‌گونهٔ وجوب حاصل است، چون در آنجا تجدّد و نوشدن حالّ و انتقال از قوّه به‌فعل ـ به‌واسطهٔ نبودن مادّه و حرکت در آنجا ـ امکان‌پذیر نیست، بنابراین در مفارقات، کمال منتظری وجود ندارد؛ از این راه علم واجب‌الوجود به ذات خود و به اشیاء ثابت می‌شود، زیرا دانستی که واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود از تمام جهات است، و هرچه که به امکان عام برای وی امکان‌پذیر است، او را بالذات، واجب‌الوجود است.

بدان که حکما از راه دوم، نخست ثابت می‌کنند که واجب‌تعالی عاقل ذات خودش است و سپس علمش را به دیگر اشیاء اثبات می‌کنند، چون ذات او علّت برای غیرخودش است، و علمِ به علّت، موجب علم به معلول می‌شود، پس لازم می‌آید که عاقل غیرخودش باشد، و از این راه، نخست ثابت می‌کنند که عاقل اشیاء است و سپس می‌گویند: عاقلیّت او مر اشیاء را مستلزم آن است که عاقل ذات خود هم باشد، پس این‌دو راه ـ در جهت ـ برعکس هم‌اند؟

گویم: این مسلک آخری خالی از دشواری و اشکال ـ بر مقتضی قوانین مشهور ـ از وجوهی چند نمی‌باشد:

یکی آنکه: امکان فرد، اگرچه مستلزم امکان ماهیّت است و امکان ماهیّت هم مستلزمِ امکان دیگر افراد است، ولی به‌شرط آنکه ماهیّت مشترک، یک طبیعت نوعی

باشد که نسبتش به افراد خودش مساوی و برابر باشد، در این صورت بسا می‌شود که صورت موجودِ در ذهن، در بعضی لوازم، مخالف آن‌چیزی است که در خارج می‌باشد، مانند حالّ بودن آن (صورت) در ذهن ـ آن‌گونه که روش قوم می‌باشد ـ بنابراین جایز است که مقارنه و جُفت بودن از این قبیل باشد؛ و نیز آنچه که به طبیعت ملحق می‌شود، به اعتباری آنها ذهنی‌اند، مانند کُلیّت و نوعیّت و اشتراک، پس تجاوز به خارجی آن (وجود) نمی‌کند، بلکه گوییم: مطلقِ مقارنه، طبیعت جنسی مبهم است، از جایز بودن این مقارنه، جایز بودن هرنوعی از مقارنه لازم نمی‌آید؛ آیا نمی‌نگری! مقارنهٔ صورت جسمانی با صورت مجرد، درست و جایز نیست؟

دوّم آنکه: این قاعده به اینکه: مقارنهٔ چیزی با واجب‌الوجود جایز نیست، نقض می‌گردد [۱]، پس چگونه از این مسلک علم خداوند به اشیاء اثبات می‌گردد؟ مگر آنکه بر قاعدهٔ کسی باشد که ارتسام صور اشیاء معقول را در ذات او تعالی جایز می‌داند.

سوم آنکه: لازم می‌آید که در هریک از عقول، صور تمام ممکنات، بالفعل پدید آید، و این امر مقتضی جهات فراوانی در معلول اوّل می‌باشد که به‌شمار نمی‌آید و این منافی آن چیزی است که همگان بر آن اتفاق‌نظر دارند که: هریک از عقول، جهاتشان زائد بر دو و یا سه نمی‌شود؛ خلاصه آنکه گذر بر این مسلک بسیار دشوار و سخت است و تمامی پیدا نمی‌کند، و اگر پیدا کند جز با پذیرش این امر که عقل عبارت از اتحاد عاقل است به معقول، تمامی نمی‌یابد و اینکه: باری‌تعالی تمام اشیاء است ـ بر گونه‌ای برتر و اعلا ـ .

۲
فصلی
در اینکه هر مجرّدی عقل برای ذات خودش است

این مطلبی است که نیاز به از سر گرفتن برهان ندارد، چون از مطلب اول ـ به حسب تمام راههای بیان شده ـ لازم می‌آید که عاقل ذات خود بودنِ چیزی جدای از اینکه

۱. جایز نیست، چون مقارنهٔ مأخوذ در استدلال، درخواست دوگانگی عُزلی ـ مانند چیزی و چیزی ـ را دارد، درحالی که خداوند با هر چیزی هست، ولی نه به مقارنه، و معیت او قیومیتش است و او شئی است به حقیقت شیئیت و جز او مانند سایه ـ از آن‌روی که سایه است ـ می‌باشند. «سبزواری»

معقولِ ذات خودش هم هست نمی‌باشد [1]. بیان این مطلب از راه اخیر نیز امکان‌پذیر است (یعنی هر مجردی جایز است که معقول غیر باشد) و آن اینکه: هرگاه جایز باشد که مُدرِک غیرخودش باشد، لازم است که مدرِک ذات خود هم باشد، چون از ماده و لواحق مادّه مجرّد است، پس هر چه که برای وی امکان‌پذیر است لازم است که بالفعل برایش حاصل باشد، چون درباره‌اش انفعال و تجدّد و نوشدن ممتنع و محال است، بنابراین در او چیز بالقوّه‌ای نیست، و برایش حالتی که پیش از این نبوده پیش نمی‌آید، پس امکان معقولیّت داشتن او، از بالفعل معقول بودن وی جُدا نیست، بنابراین لازم است برای هرچه جایز است وی را معقولِ بالفعل باشد، معقول باشد، بدین‌ترتیب هر مجردی دائماً عقل برای ذات خودش است.

بدان که برخی که معاصر ابن‌سینا بودند در این مقام اشکالی را برایش نوشتند و آن اینکه: آن چیزی که ما از معقولات ادراک می‌کنیم مشخص و آشکار است که جوهری مجرّد است، پس اگر هر مجرّدی عقل باشد، لازم می‌آید که نفس ناطقه عقل بالفعل باشد و این‌چنین نیست؛ اگر گفتید که آن به‌سبب اشتغالش به بدن، از افعال خودش باز می‌ماند؛ گوییم: اگر چنین باشد نفعی در تعقلات برای بدن ندارد و کار چنین نیست.

ابن‌سینا چنین پاسخ داده که: هر مجرّدِ از ماده ـ به‌هر ترتیب و صورتی که هست ـ عقل بالفعل نیست، بلکه هر مجرّد از مادّه ـ تجرید تام ـ (عقل بالفعل) می‌باشد، به‌طوری که ماده سبب قوام آن نباشد و به هیچ‌وجهی سبب حدوث آن، و سبب هیأت و شکل آن که بدان تشخص یابد و برای آن آمادهٔ خروج بالفعل گردد نباشد، و برهانی که قائم است بر اینکه هر مجرّدی از مادّه عقل بالفعل است، بر مجرّد ـ تجرید تام ـ هم قائم است، سپس (گوییم:) شگفت از انکارکننده نیست، چیزی که از چیز دیگر مانع می‌شود از چیز دیگری تمکّن و توانایی یابد، و چیزی که از چیزی بی‌خبر است، به چیز دیگری سرگرم باشد؛ پایان سخن او (ابن‌سینا).

گویم: این مطلب نیاز به اصلاح دارد و سخن ابن‌سینا وافی به مقصود نیست، چون می‌تواند کسی بگوید: نفس ناطقه نزد ابن‌سینا و تابعان او جوهر مجرّد است و به‌حسب

۱. معقول بالفعل عقل بالفعل است و آنچه را که (معقول بالفعل) دارد، عقل بالفعل قرار می‌دهد. «سبزواری»

ذات جوهریش موجود بالفعلی است و هیچ چیز از عوارض مادّی آن را احاطه نکرده است، و مادّهٔ بدنی اگر چه به جهت فیضان وجود شخصیش از بخشندهٔ فیض برتری دارد، ولی از حیث ذات و حقیقت و ماهیت و وجود، داخل در قوام آن (نفس ناطقه) نمی‌باشد، و برهان پیشین اگر تمام باشد، در هر ذات مجرّدی جاری است، پس لازم است که دلالت بر این امر داشته باشد که نفس، از آن‌جهت که جوهر مجرّدی است، وی را به ذات خودش جایز است که تمام معقولات را بدون هیچ ممانعتی از جانب آن ادراک نماید، حتی اگر فرض سلب بدن و عوارض بدن از آن (نفس) و همین‌طور آثار شواغل و سرگرمیهای آن (بدن) از ادراکات، از وی به‌کلی (فرض سلب) گردد، مسلماً یک‌دفعه و بدون اکتساب و تفکر ـ به‌واسطهٔ جریان دلیل مذکور ـ باید عاقل حقایق باشد، ولی تالی (قضیه) باطل است، چون ما به‌طور یقین می‌دانیم که نفوس کودکان و کسانی که تدرّب و تمرین در علوم ندارند ـ یعنی صاحبان عقول هیولانی ـ اگر فرض از بین رفتن مادّه از آن نفوس و برطرف شدن شواغل و سرگرمیهای آن به‌کلّی از ذات آنان بشود، دانشمندان کامل و عارفان به تمام حقایق و صور عقلی ـ یک‌دفعه ـ نخواهند بود.

پس پاسخ شایسته از اشکال مذکور اینکه: نفس انسانی در آغاز پاگرفتنش، عقل بالفعل نمی‌باشد، زیرا اگر چه از مادّه و صورت‌های طبیعی آن تجرّد دارد، ولی از صورت خیالی مجرّد نمی‌باشد، و دلایل اثبات تجرّد آن، بیشترشان دلالتی افزون‌تر از تجرّدش از عالم طبیعی ندارند، و آنچه که دلالت بر تجرّد عقلی آن دارد، اثبات عاقل بودن اوست مر معقولات را از حیث معقولیتشان؛ و همین‌طور ادراکش مر ماهیّتِ وحدت عقلی و بسایط علمی راست از حیث وحدت و وجود عقلی آن، و این‌طور حکمی که امکان دارد در برهان تجرّد نفس وسط قرار گیرد، جز در افراد کمی از نفوس انسانی تحقق نمی‌یابد و بیشتر آنها (نفوس) را امکان این‌گونه از تعقل خالص ـ مگر با آمیختگی خیال ـ امکان‌پذیر نیست.

خلاصه آنکه: نفوس را غیر از این نشأه و جهان حسّی دو نشأهٔ دیگر هست: نشأهٔ خیال و نشأهٔ عقل، بنابراین هر نفس انسانی اگر در وی ادراک صور خیالی استحکام پذیرد، به‌طوری که خیال و متخیلِ بالفعل گردد، در آن هنگام در وی این امر تحقق می‌یابد که ذاتش، مجردِ از این عالمِ حسیِ وصفی و تمام آنچه که دارای جهت و وضع است باشد، این به‌واسطهٔ صیرورت و گردیدنش است عین صور خیالی ـ که وجودشان

در این جهان نمی‌باشد ـ این بدان سبب است که آنها (صورخیالی) دارای اوضاعی که قابل اشارهٔ وضعی باشند نیستند؛ و چون در وی ادراک صورت عقلی ـ با براهین یقینی و حدود حقیقی ـ استحکام پذیرفت، در این هنگام عقل و معقول بالفعل می‌گردد و درنتیجه تجردش از دو کون (نشأه و عالم) تحقق می‌پذیرد، پس می‌تواند که هر حقیقت و ماهیّتی را که هروقت خواست و اراده کرد تعقل کند، این به‌واسطهٔ صیرورت و گردیدنش است عین صور عقلی بالفعل ـ پس از آنکه این‌گونه نبوده ـ یعنی هنگامی که صورت خیالیِ بالقوّه بوده است.

۳
فصلی
در نسبت عقل فعال به نفوس ما

دانستی که نفس انسانی از صورتی به‌صورت دیگر و از کمالی به کمالی دیگر ترقی می‌کند، لذا در آغاز نشأه و پاگرفتنش، از جسمیّت مطلق به صور اسطقسی، و از آن به معدنیّت و نباتیّت، و از آن به حیوانیّت ترقی می‌کند تا آنکه تمام قوای حیوانیت را فراچنگ می‌آورد تا منتهی به آن ذاتی می‌شود که آن ذات، نخستین چیزی است که به مادهٔ جسمی انتساب ندارد، و چون ترقی از آن برایش پیدا آمد، به نخستین رتبهٔ موجوداتی که به کلّی از مادّه مفارق و جُدایند ترقی می‌کند، و آن عقل مستفاد است و شباهت نزدیکی به عقل فعال دارد، و فرق بین آن و بین عقل فعال در این است که عقل مستفاد، صورت مفارقی است که با مادهٔ جُفت و هم آغوش بوده و سپس پس از تحولات و دگرگونیهایش در اطوار و حالات مختلف، از آن (ماده) تجرّد پیدا کرده است، درحالی که عقل فعال، صورتی است که اصلاً در مادّه نبوده است و چنین امری امکان‌پذیر نیست مگر آنکه مفارق باشد.

و شگفت آنکه وی از نوع آن‌چیزی است که عقل بالفعل است [۱]، چون متحد با آن

۱. شگفت بودنش از جهت این است که یکی نیازمند است و دیگری نیازپذیر و یکی از وجهی مادی است و دیگری مجرد محض از مواد، و برخی از حکما اختلاف افراد نوع واحد را در مادّیت و تجرّد و امثال این‌دو جایز نمی‌دانند. «سبزواری»

است، جز آنکه وی ذاتی را که عقل بالقوّه است عقل بالفعل قرار داده و معقولاتی که معقولات بالقوّه بودند ـ یعنی متخیلات ـ را معقولات بالفعل قرار داده است، برای اینکه هیچ‌چیزی به نفس خود امکان ندارد که از قوّه بفعل خارج شود، وگرنه باید یک‌چیز هم جاعل و هم مجعول برای نفس خود و هم قوّه و هم فعل باشد و این محال است، برای اینکه معدوم، موجود نمی‌گردد مگر به‌واسطهٔ موجود بالفعلی، و جسم گرم نمی‌شود مگر به‌واسطهٔ گرم‌کننده‌ای غیر خود، و نیز تابناک نمی‌گردد مگر به‌واسطهٔ چیزی که ذاتاً درخشان است، پس نسبت عقل فعال به عقلی که بالقوه است مانند نسبت خورشید است به چشمی که در تاریکی بینای بالقوّه است، برای اینکه بینایی عبارت است از قوّه‌ای استعدادی و هیأت و نوعی شکلِ در مادّه، و آن پیش از آنکه دیده و مرئی شود بالقوّه است، و در جواهر بینایی که در چشم است کفایتی در اینکه بالفعل بینا گردد، و در جوهر رنگها کفایتی در اینکه بالفعل دیده و مرئی شوند نیست، برای اینکه چشم را خورشید، نوری می‌بخشد که اتصال بدانها (دیدنیها) پیدا می‌کنند و رنگها را نیز نوری می‌بخشد که اتصال بدان (بینایی) پیدا می‌کنند، درنتیجه چشم به‌واسطهٔ نوری که از خورشید می‌گیرد بینای بالفعل می‌گردد و رنگها نیز به‌واسطهٔ آن نوردیده و مرئی بالفعل می‌گردند ـ پس از آنکه مرئی بالقوّه بودند ـ و این نور، گونه‌ای از وجود محسوس است، همین‌طور این عقلی که بالفعل است و پیوسته عقل هیولانی را افاده و بخشش می‌کند، گونه‌ای وجود است که مرتبه و منزلت آن وجود نسبت به عقل هیولانی، رتبه و منزلت نور است نسبت به چشم.

و همان‌طور که چشم به واسطهٔ خودِ نور، نوری را که سبب دیدنش هست می‌بیند و خورشیدی را که به‌عینه سبب نورِ بدان است می‌بیند و اشیایی را که بالقوّه دیده شونده و مرئی بودند و مرئی بالفعل گردیده‌اند مشاهده می‌کند، عقل هیولانی هم همین‌گونه است، یعنی به‌واسطهٔ آن وجود عقلی، نفس آن وجود را تعقل می‌کند و بدان، عقل بالفعلی را که سبب فیضان و تابش آن نور عقلی در عقل هیولانی است تعقل می‌کند، و بدان، ماهیاتی که معقول بالقوّه بودند، معقول بالفعل می‌گردند، و بدان، وی (عقل هیولانی) عقل بالفعل می‌گردد و آنها (ماهیات معقول بالقوّه) نیز عقولی بالفعل می‌گردند.

از طریق آراء و نظریات ما دانستی که حس، عین محسوسات است و جوهر حساس ما محسوسات را برای خودش به نفس آن محسوسات ادراک می‌کند، پس دیدگان ما دیده شونده‌های بالذات را به‌نفس آن دیده‌شونده‌ها ـ بالفعل ـ ادراک می‌کنند، و همین‌طور عقلِ بالفعلِ ما معقولاتِ بالذات را به‌نفس آن معقولات ـ هنگامی که معقول بالفعل‌اند ـ ادراک می‌نماید.

بدان که دیده شوندهٔ بالذات نزد ما، این رنگها و هیآت و شکل‌هایی که قائم به مواد خارجی‌اند نمی‌باشد، چون ما اقامهٔ برهان بر این مطلب کرده‌ایم که اجسام مادی و اعراض آنها نزد چیزی اصلاً حضور ندارند، و هرچه که حضور ندارد، چگونه نزد قوّهٔ ادراک‌کننده حاضر می‌شود؟ بلکه حاضر بالذات نزد حسّ بینایی، صورتی است مماثل و همانند این (صورت) که نزد مردم به مبصَرات و دیده‌شونده‌ها نامیده می‌شود، پس نسبت رنگ‌های خارجی به مبصَرات و دیده‌شونده‌های بالفعل، مانند نسبت ماهیات خارجی است به‌صورت عقلی آنها، و نسبت نور تابیده شدهٔ بر آنها از خورشید، مانند نسبت وجود خارجی مادّی است که بر صورت‌های طبیعی از مبدأ مفارق (عقلی) فایض و تابش می‌شود، و نسبت دیده‌شونده‌های بالفعل به دیده، مانند نسبت معقولات بالفعل است به عقل فعال، و عقل بالفعل عین معقولات خودش می‌باشد و دیدهٔ بالفعل عین دیده شونده‌های خودش است، و در اِزای عقل فعال ـ درباب عقل و معقول ـ سزاوار است که جوهر دیگری درباب حس و محسوس باشد که نسبتش به آن‌دو، مانند نسبت عقل فعال باشد به عقل و معقول.

در اینجا مقصود آن است که فعل این عقل مفارق در عقل هیولانی، شبیه فعل خورشید است در نوری که برای دیده و دیده‌شونده‌ها حاصل است، از این‌روی به عقل فعال نامیده شده است، و مرتبه‌اش در اشیائی که ذاتشان مفارق (مجرّد) است و آنها پس از سبب اول که بیان شد، مرتبهٔ دهم ـ نزد تمام حکما(ی‌مشاء) ـ می‌باشد (و اشراقیان قائل به ربّ‌النوع‌اند)، و چون از آن در قوّهٔ ناطقه، آنچه که منزلتش منزلت نور است نسبت به چشم حاصل شد، در این هنگام از محسوساتی که در قوّهٔ خیال محفوظ‌اند، معقولات اوّلی و دوّمی‌ها حصول پیدا می‌کنند.

و فرق بین ذواتی که مفارق و مبرای از قوّه و انفعال‌اند، به‌واسطهٔ کمال و نقص

می‌باشد و همین‌طور فرق بین آن‌دو و بین مبدأ اول تعالی هم این‌گونه است، و ما پیش از این اشاره کردیم که عقل فعال از نوع عقل مستفاد است و صور موجودات پیوسته در آن ـ بر ترتیب برتر پس از برتر دیگر (بنابر قول به ارتسام صور در آن به ترتیب سببی و مسببی) ـ می‌باشد، اگرچه به‌واسطهٔ وجود، نه به سبب حلول در جوهر فعال ازهم امتیاز و جدایی ندارند، ولی با این‌همه آنها مترتب‌اند و این خود از شگفتی‌هاست؛ و ترتیب آنها در عقل فعال غیر از ترتیب آنها در عقل مستفاد است.

و این بدان‌جهت است که اوایلِ معقولات (معقولات اوایل) در این‌جا از حیث وجود پست‌تراند و هرچه از حیث وجود پست‌تر و ضعیف‌تر باشد، وجودش ـ پیش‌تر است، چون ما نخست به ادراک اشیاء عام ترقی می‌کنیم، درحالی که طبایع عام، معلولات طبایع خاص‌اند، و سپس به‌واسطهٔ ادراک نوعیات محصَّل، که از حیث وجود، از نوعیاتی که نزد ما شناساتر و ادراکشان آسان‌تر است کامل‌تراند (ترقی می‌کنیم) و هرچه که از حیث وجود کامل‌تر باشد، نزد ما در آغاز کارناشناساتر است؛ از این‌روی بسا که ترتیب موجودات، در بعضی از عقولِ منفعلی که بالفعل گردیده‌اند برعکس آنچه که در عقل فعال است واقع شود، این به‌حسب حدوث است؛ اما حالّ آنها به‌حسب بقاء، همان‌گونه است که واجب تعالی در فطرت عقلی و دین‌الهی، از ترتیب برتر پس از برتر دیگر و تابناک پس از تابناک دیگر ـ به صفت اتحاد ـ می‌باشد، و تمام این صورت‌های طبیعی در عقل فعال قابل تقسیم نیستند ولی در مادّه تقسیم پذیراند؛ از معلم اول ـ ارسطاطالیس ـ نقل شده که وی در کتاب نفس گوید: قابل انکار نیست که عقلِ غیرقابل تقسیم، ذاتش اشیاء تقسیم‌ناپذیر باشد و مادّه را اشباه آنچه که در جوهرش است ببخشد، ولی مادّه، آنها را جز قسمت شده و بخش بخش نمی‌پذیرد.

۴
فصلی
در اینکه هرکه ذاتش را تعقل می‌کند ناگزیر تعقل وی مر ذاتش را عین ذاتش است و مادام که ذاتش هست تعقلش هم هست

آنچه دربارهٔ این مطلب بیان داشته‌اند اینکه: هرکس ذاتش را تعقل می‌کند خالی از

این نیست که آن به جهت حضور ذاتش هست نزد ذاتش، و یا به‌جهت حضور صورت دیگری است نزد ذاتش؛ دوّمی باطل است، برای اینکه آن صورت، در ماهیت نوعی یا مساوی با ذاتش هست و یا اینکه مخالف با آن است؛ اوّلی باطل است، برای اینکه آن صورتی که در نوعیّت مطابق با ذاتش است وقتی در ذاتش وارد شود، در آن حالّ هیچ‌کدام از دیگری، نه به‌واسطهٔ ماهیّت و نه به‌سبب لوازم ماهیت و نه به‌علت چیزی از عوارض قابل امتیاز نیست، پس بین آن‌دو (صورت و ذات) هیچ امتیازی نیست و در این صورت دوگانگی بین آن‌دو حاصل نمی‌باشد، درحالی که فرض آن (دوگانگی) شده بود و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد؛ و اگر در ماهیت باهم اختلاف دارند، حصول آن موجب تعقل آن ذات نمی‌باشد، بلکه یک‌نوع تعقلی است که آن صورت از آن گرفته شده است؛ پس ثابت شد که تعقل ذات، جز به‌نفس حضور آن ذات در نزد ذاتش نمی‌باشد، لذا دائمی و همیشگی می‌باشد؛ این چیزی بود که گفته شده است.

گویم: این سخن در نزد من از سست‌ترین سخنان و دلایل است، زیرا امتیاز بین ذاتهایی که در حقیقت نوعی و لوازم آنها باهم مساوی و برابراند (امتیازشان) به‌گونه‌ای از موجودات شخصی می‌باشد، برای اینکه امتیاز بین اشخاص نوع انسانی به‌سبب انحاء و گونه‌های وجودات آنهاست، و همین‌طور امتیاز بین صورت عقلی انسان و اشخاص خارجی آنها به‌گونه‌ای از وجود است، برای اینکه وجود صورت آنها در عقل در نزد آنان، وجود امری عارض بر موضوع است و وجود آنها در خارج «لافی موضوع» است؛ و موجود بودن یک ماهیّت گاهی در خارج، به‌وجود جوهری و گاه دیگر در عقل، به‌وجود عرضی، نزد آنان ناروا نیست، پس اگر عاقلی ماهیت ذاتش را به‌صورتی زائد ـ مطابق با ماهیتش ـ تعقل کند، از این امر، محالی لازم نمی‌آید.

و نیز بسیار است که ما ذات خود را تصوّر می‌کنیم، و تصورمان مر ذاتمان را هم تصوّر می‌کنیم، پس اگر تعقل چیزی مر ذاتش را به‌صورتی زائد بر ذاتش محال بود، هیچ‌وقت این تعقل از ما واقع نمی‌گشت، درحالی که واقع شده و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد؛ پس صحیح آن است که پس از تحقیق گفته شود: حقیقت هر چیزی و ذات آن عبارت است از وجود ماهیت آن‌چیز، به‌گونه‌ای از وجود، بنابراین می‌گوییم: تعقل چیزی از وجود شخصی، جز به‌واسطهٔ حضور آن وجود به نفس خودش

امکان‌پذیر نیست، چنان‌که بارها گفته شد، پس اگر فرض شود که عاقلی ذات خودش را به‌صورتی زائد بر ذات خودش تعقل کرده است، در این صورت وجود ذاتش غیروجود آن صورت می‌باشد، چون ذاتش جوهر است و آن صورت عرض، وجود جوهر به ذات و هویّت، غیر از وجود عرض است، پس این مانند آن است که شخصی، شخص دیگری را که در ماهیت شباهت بدو دارد تعقل کرده است.

برهان دیگر ـ و آن برهانی است که پیش از این از صاحب کتاب تلویحات (شیخ اشراق) گفته آمد که: هر صورت ذهنی بالفعل و یا بالقوّه معروض بر کلیت است ـ اگرچه به قیدهای فراوان دیگر تخصیص بخورد ـ و ذات عاقل، شخص خارجی است؛ و نیز ما ذات خودمان را بر گونه‌ای که مانع از شرکت است تعقل می‌کنیم، پس این تعقل به‌صورت دیگری غیر از نفس هویّت وجودی امکان‌پذیر نیست.

و باز در پایان کتاب تلویحات این مطلب را توضیح داده و گفته: من از ذات خودم تجرّد پیدا کردم و در آن نظر افکندم و آن را انیّت و وجودی یافتم که بدان (ذات) انضمام یافته است، آن در موضوعی که نسبت به جوهریّت مانند اسم است و اضافات به جِرمی که برای نفسیّت اسم است نمی‌باشد، برای اینکه اضافات، با آن (ذات) خارج از آن (ذات) برخورد می‌کنند و از آن‌جهت که در موضوعی نیستند امری سلبی می‌باشند، و جوهریّت با اینکه معنی دیگری دارد، من آن را تحصّل نکرده‌ام، ولی ذاتم را تحصّل دارم و از آن غایب و پنهان نیستم، و آن را فصلی نیست، چون من آن را به نفس عدم غیبت و پنهانیم از آن می‌دانم، بنابراین اگر آنسو فصل و یا خصوصیّتی وجود داشت، محققاً هنگام ادراکم مر آن را ادراک می‌کردم، چون از من به من چیزی نزدیک‌تر نیست.

و من در ذات خود هنگام تفصیل، جز وجود و ادراکی نمی‌بینم، یعنی وقتی که از غیرخودش به‌واسطهٔ عوارض و ادراک ـ چنان که گفته شد ـ امتیاز پیدا می‌کند، لذا جز وجود باقی نمی‌ماند [1]؛ و برای ادراک ـ اگر مفهومی محصّل غیر از آنچه گفته شده

۱. یعنی عدم غیبت من از ذاتم که ادراک حضوری است وجود من می‌باشد، لذا گفت: جز وجود باقی نمی‌ماند «سبزواری»

اعتبار شود ـ آن ادراکِ چیزی است، و آن (ذات)، تقوّمِ به ادراک نفسِ آن ندارد، چون آن (ادراک) نفس آن می‌باشد، و به ادراک غیرآن هم تقوّم ندارد، چون آن را لازم نمی‌آورد، و استعداد ادراک عرضی است، و هرکس ذاتش را بر مفهوم (مصداق) «مَن» ادراک نماید و در مقام تفصیل (و تحقیق و جستجو از این مصداق) جز وجود مدرک خودش را نیابد، او خودش خودش است (یعنی هرکس ادراک کرد، آن وجود حقیقی است که دفع‌کنندهٔ عدم است) و مفهوم «مَن» و مفهوم «مَن» ـ از آن‌حیث که مفهوم «مَن» است و فراگیر واجب و غیرواجب ـ چیزی است که ذاتش را ادراک کرده است، پس اگر مرا حقیقتی غیر از این بود باید مفهوم «مَن» برایش عرضی می‌بود، در آن صورت مَن عرضی را ادراک کرده‌ام، یعنی به‌واسطهٔ غایب نبودنم از آن و غایب بودنم از ذاتم و این محال است؛ بنابراین حکم کرده‌ام که ماهیّت مَن نفس وجود است و ماهیتم را در عقل، تفصیلی جز به امری از امور سلبی که برایش نام‌های وجود و اضافات قرار داده شده نمی‌باشد.

سئوال: آیا تو را فصل مجهولی است؟

جواب: وقتی مفهوم «مَن» را ادراک کردم، هرچه مجهول که بر آن زائد است، آن نسبت به من همان است، بنابراین بیرون از مَن است

به من گفته شده: در این صورت سزاوار است که وجودت واجب باشد، درحالی که چنین نیست.

گویم: وجود واجبی وجود نابی است که تمام‌تر از آن نمی‌باشد، درحالی که وجود من ناقص است و نسبت بدان مانند نور شعاعی است نسبت به نور خورشید، و اختلاف به کمال و نقص نیاز به ممیّز فصلی ندارد، و امکان این نقص و وجود آن و وجوبش، کمال وجودش است که کامل‌تر از آن نیست؛ پایان سخن او.

این بیانی مستحکم و درنهایت تحقیق است و ما وجوب ذاتی را در هویات معلولیتی دفع کردیم که آنها وجوداتی هستند که ذاتشان تعلقی است و ضرورتی که در آنهاست، ضرورت ازلی نمی‌باشد، بلکه مادام که ذات الهی بر وسایط، و به‌توسط آنها بر معلولات متأخر افاضه می‌کند، ضرورت ذاتی می‌باشد.

باز می‌گردیم به همانجا که بودیم و آن اینکه: ادراک چیزی مر ذاتش را، نفس ذاتش

می‌باشد، و ذاتش برای ذات خود پیوسته و دائم ادراک دارد، و آنچه که دلالت بر دوام تعقل در ما دارد اینکه: انسان وقتی احوالش را پی‌جویی کرد، از جانب خودش می‌یابد که ادراکش دائم مر نفس خویش را، بستگی به دوام ذات دارد، برای اینکه انسان وقتی فعلی ادراکی و یا تحریکی را مبادرت کرد، قصدش ادراک مطلق و یا تحریک (مطلق) نیست، بلکه هدفش ادراک مخصوصی است که از او صادر می‌شود و برای او حصول می‌یابد؛ و سخن در تحریک هم همین‌گونه است، بنابراین فرارکننده، وقتی که از دشمن و یا گرما و یا سرما می‌گریزد، گریختنش گریز از دشمن مطلق نمی‌باشد، بلکه از دشمن خاص خودش است، و از گرمای مطلق نمی‌گریزد، بلکه گریزش از گرمای مخصوصی است که بدو برخورد کرده و به ذاتش رسیده، و علم به رسیدن گرمی و سردی بدو، فراگیر علم بدان است، و همین‌طور قصدکننده به فعلی از افعال و یا دست‌یازی به‌چیزی از خواستها، قصدش مطلقا حصول آن فعل نیست، بلکه قصدش حصول آن است از جهت خودش، و نیز دست‌یازی به برآمدن شهوت و خواست مطلق نیست، بلکه خواستی است که مخصوص بدو می‌باشد، و تمام اینها متفرّع بر علم اوست به ذات خودش؛ بنابراین ظاهر و روشن است که علم انسان به نفس و ذات خودش، نخستین علوم و قدیم‌ترین و پیش‌ترین آنهاست [1]، و آن دائماً حاضر است و هیچ‌وقت از او جدا نمی‌باشد.

کسی را نرسد که گوید: علم من به نفس خودم به علت وسطی است که آن فعل من می‌باشد، به‌فعل خودم استدلال بر ذات خودم می‌کنم.

زیرا (گفته می‌شود:) خالی از این نیست که یا استدلال به‌فعل مطلق بر ذاتم می‌کنم و یا استدلال به‌فعلی که از نفسم بر نفسم صادر شده می‌کنم، اگر بر ذاتم استدلال به‌فعل مطلق کردم، در آن صورت فعل مطلق، جز به فاعل مطلق نیاز ندارد، پس بدان، جز فاعل مطلق ـ نه فاعلی که من هستم ـ اثبات نمی‌شود و اگر بر خودم استدلال به‌فعل خودم کردم، مرا این امکان نیست که فعل خودم را بدانم، مگر پس از آنکه نفسم را بدانم، و چون نفسم را، پس از آنکه نفسم را بدانم نمی‌دانم، در این صورت دَور لازم

۱. این مانند ارادهٔ ذاتش و عشقش به ذاتش می‌باشد، برای اینکه هر اراده‌ای که از جانب وی واقع شود و به هر چیزی تعلق گیرد، در آن، اراده او مر ذاتش را و عشقش مر نفسش را متضمن می‌باشد. «سبزواری»

می‌آید و آن باطل است؛ پس دلالت بر این دارد که علم انسان به نفس خودش، به‌سبب وسط از فعل خودش نمی‌باشد؛ اما احتمال اینکه فعل غیرخودش را در استدلال، وسط قرار دهد، این اصلا در معرفت و علم مفید فایده‌ای نیست، برای اینکه معرفت چیزی یا از جانب ذاتش حاصل می‌شود و یا از راه علم به علّت آن، چنان که در برهان «لِمّی» آمده [۱]؛ و یا از راه علم به معلول آن، و یا از راه علم به آنچه که برای علّتِ آن‌چیز به‌منزلهٔ معلول است ـ چنان که در دوبخش از برهان «انّی» آمده ـ پس آنچه که برای چیزی نه سبب است و نه از جانب آن مسبّب، و نه مسبّب از سبب آن، از جهت علم بدان‌چیز، قابل حصول نمی‌باشد.

۵
فصلی
در اینکه عاقلِ چیزی لازم است که مجرّد از مادّه باشد

برهانش همان‌گونه که از اصول پیشین استفاده شد اینکه: تعقل عبارت از حصول صورت شئی معقول است در عاقل، و صورت معقول امکان قبول تقسیم شدن مقداری به هیچ‌وجهی از وجوه را ندارد، و مانند سیاهی نه بالذات و نه بالعرض دارای وضع نیست، برای اینکه آن اگرچه به ذات خود و بالقوّه و بالفعل، قابل قسمت شدن نمی‌باشد، ولی به تبعیت محل خودش بالقوّه و یا بالفعل تقسیم‌پذیر می‌شود، و نیز مانند نقطه که بالعرض دارای وضع است، و آنچه که امکان ندارد که قابل قسمت باشد و اصلاً دارای وضعی نیست، امکان ندارد وجودش برای موجودی که مادی و دارای وضع است حصول پیدا کند، پس صورت معقول امکان ندارد که برای امری مادّی حصول پیدا کند [۲]، بنابراین عکس نقیض (قضیه) برعکس می‌گردد، یعنی: هرچه که صورت معقولی را تعقل می‌کند مجرّد از مادّه است، و این مطلوب است، چون تعقل یا عبارت از حصول صورت معقول است برای عاقل و حلولش در آن، چنان‌که مشهور است و تمام (حکما) این نظر را دارند؛ و یا به‌واسطهٔ اتحادش است با

۱. یعنی اینکه در تمام بخش‌ها، اضافه به ذاتش می‌باشد و در آن، علم او به ذاتش متضمن و نهفته است. «سبزواری»
۲. یعنی امر مادی صورت معقول را تعقل نمی‌کند. «سبزواری»

جوهر عاقل ـ چنان‌که نظر و رأی ماست ـ بنابراین (نظر) مطلوب روشن و آشکارتر است، چون محال است چیزی که وضعی ندارد با آنچه که دارای وضع است اتحاد پیدا کند.

اگر گویی: محقق و ثابت است که حمل عبارت از اتحاد در وجود است، و ما مفهومات جنسی و نوعی را حمل بر اشخاص جسمانی، مانند «زید» و «عمرو» و «اسب» می‌کنیم که بر آنها مفهوم حیوانیّت مطلق عقلی حمل می‌گردد و این امری است که تقسیم‌پذیر نبوده و دارای وضع نمی‌باشد، و این اشخاص اموری هستند که هرکدام قابل تقسیم و دارای وضع‌اند، بنابراین اتحاد آنچه که تقسیم‌پذیر نیست با آنچه که تقسیم‌پذیر است و اتحاد آنچه که دارای وضع نیست با آنچه که صاحب وضع است لازم می‌آید.

گوییم: کار آن‌گونه که پنداشته‌ای نیست، برای اینکه معانی معقول ـ از آن‌روی که معانی معقول‌اند ـ محمول بر افراد خارجی نمی‌باشند، پس جنس ـ از آن‌روی که جنس است ـ یعنی طبیعت جنسی، از حیث معقولیّت و کلّیت و اشتراکشان بین افرادِ بسیار، محمول بر افراد نیستند، و همین‌طور طبیعت نوعی و فصلی و غیر این‌دو از معقولات، محمول و متحد با اشخاص خارجی نیستند، آنچه از ماهیات طبیعی که با آنها اتحاد دارند، موجوداتی‌اند که اگر از آن‌حیث که نه موجوداند و نه معدوم اعتبارشان کردی نه منقسم‌اند و نه «لامنقسم» ـ اگرچه درواقع منقسم باشند، چنان که آنها از این حیثیت نه موجوداند و نه معدوم، اگرچه درواقع موجوداند، و این منافی آنچه بیان داشتیم نیست، زیرا آنچه را که ما مدعی آن هستیم عبارت است از متحد بودن آنچه که درواقع تقسیم‌پذیر نیست با آنچه که تقسیم‌پذیر است، و اتحاد کلی طبیعی ـ یعنی ماهیت از آن‌حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ با شخص جسمانی، چنان که گفتیم این‌گونه نیست.

اگر گویی: هیولا در نفس خودش مجرّد است و سپس مقادیر و ابعاد و صاحبان اوضاع را قبول می‌کند، پس اگر محلّ غیرِ دارای وضع و غیرقابل تقسیم جایز باشد و حالّ، مقدار منقسم دارای وضع باشد، پس عکس آن هم جایز است که عاقل هم منقسمِ دارای وضع و صورت معقول مجرّد باشد؟

گویم: جوابش مانند همان پاسخی است که داده شد [۱] و آن اینکه: هیولا درواقع مجرّد نیست ـ بلکه مجسّم است ـ برای اینکه وجودش تقوّم به جسمیّت دارد، زیرا صورت جوهری آن است که بر آن تقدّم دارد؛ و جسمیّت مقداری، از عوارضی نیست که پس از تمام وجود معروض ملحق می‌گردد، پس آن را تجرّد از مقادیر و اوضاع در نفس‌الامر و واقع، نمی‌باشد، بلکه به‌حسب مرتبهٔ ذاتش هست که جوهر بالقوّه می‌باشد؛ اما بیان اینکه صورت معقول بالفعل قابل تقسیم نیست و دارای وضع هم نمی‌باشد، با اینکه به‌حسب وجدان، نزد عقل، امری واضح و روشن است آنکه: معنی اینکه می‌گوییم: حیوانِ ناطق، و یا اینکه گوییم: یک نصف دو است، چیزی است که در مکان و یا جسم نمی‌باشد و امکان اشارهٔ حسّی بدان، به اینکه اینجا و یا آنجاست نمی‌باشد.

ولی حکمایی چون ابن‌سینا و جز او، بر اثبات آن اقامهٔ برهان کرده و گفته‌اند: معنی معقول اگر انقسام پیدا کند خالی از دو اَمر نیست: یا این است که بخش به اجزایی می‌گردد که از حیث حقیقت باهم اختلاف دارند، و یا بخش به اجزایی می‌گردد که از حیث حقیقت باهم تشابه و همانندی دارند؛ اوّلی ناگزیر باید منتهی به واحدی گردد که تقسیم به آن انقسام نمی‌شود، این به‌واسطهٔ محال بودن ترکیب یافتن شئی است از مبادی نامتناهی، پس عقل هنگام ادراکش مر هر معنی معقولی را، ناگزیر از ادراک این واحد است؛ و دوّمی محال است و بیانش اینکه: یک معقول وقتی که منقسم به دو قسم مشابه هم مجموعی می‌شود ـ مانند قسمت مقداری ـ خالی از این نیست که یا هریک از دو بخش، در معقول بودن آن معقول شرط اند، در این صورت هریک از آن‌دو ـ به تنهایی ـ به‌واسطهٔ نبودن شرط، معقول نیستند؛ و یا اینکه چنین نیست، بلکه هریک از دوبخش ـ به تنهایی ـ مانند اصل نیز معقول‌اند.

بخش اول از سه وجه باطل است:

نخست اینکه: هریک از دوبخش ـ بنابراین تقدیر ـ مباین و مخالف کُل است، مباین بودن شرط با مشروط، و لازم می‌آید که از دوبخش، چیزی جمع آید که آن‌چیز

۱. اینجا جواب دیگری است و آن اینکه: بین «لاوضعی» غیرمشروط به «لاوضعی» مانند هیولا و بین «لاوضعی» مشروط بدان، مانند کلّی عقلی فرق است. «سبزواری»

آن‌دو نباشد، بلکه ناگزیر باید از جهت ماهیّت، تعلّق به زیادی داشته باشد، مانند شکل و یا عدد ـ برعکس دوبخش ـ در این صورت دوبخش، جزئی نیستند، یعنی از حیث ماهیت متشابه آن، و این خلف (خلاف فرض) است [۱].

دوم اینکه: معقولی که شرط معقول بودنش عبارت است از حصول دوجزء برای آن، از آن‌روی که این‌چنین است غیرمنقسم نمی‌باشد، درحالی که ما آن را واحد غیرمنقسم فرض کرده بودیم و این خلف است.

سوم اینکه: پیش از واقع شدن قسمت در آن، دوجزء حاصل نبودند، پس شرط معقولیّت آن حاصل نمی‌باشد، بنابراین معقول نمی‌باشد، درحالی که ما آن را معقول فرض کرده بودیم.

اما بخش دوم: و آن اینکه حصول دوبخش، شرط در معقولیّت آن است، بلکه آن به نفس خودش معقول است، و هریک از آن‌دو نیز به تنهایی معقول‌اند، چنان که در جسمی که انقسام به اجسام را می‌پذیرد هست.

این نیز باطل است، چون صورت معقول، به کمترین چیزی که فرض شود آن است، حاصل می‌باشد، پس صورت فرض شده همیشه معقول است، با اینکه آن را هیچ دخلی در کامل کردن معقولیتش نیست، پس لازم می‌آید که حصول صورت عقلی که در آن عارض غریب (بعید) نباشد، امکان‌پذیر نباشد، بلکه هرگاه که از عارض غریب تجرید و جُدا گردد، پس از آن وی را ملابسه و مشتبه شدن است، با اینکه تعقل عبارت از تجرید ماهیّت است از عوارض غریب آن ـ چنان که نظر و رأی آنان است ـ این بدان‌جهت است که همه قابلیّت تقسیم مقداری را دارند، پس هر جزئی از آن، جزئی از جزئیات نوع آن است و نوعش به‌واسطهٔ جزئش حفظ می‌گردد و همین‌طور جزءجزء آن؛ بنابراین در هر تقسیم‌پذیری و در هر جزئی از اجزای آن، نوعش با عارض غریب یافت می‌شود.

پس از این سخن روشن شد که معقول مشترکِ بین افراد بسیار، امکان ندارد که مقداری و یا دارای مقدار باشد؛ امّا اینکه صورت عقلی دارای وضع نیست: (گوییم:)

۱. چون معقول در آن حالْ معقول نیست، یعنی به‌واسطهٔ اختلافش به‌واسطهٔ شکل و عدد و زیادی و کمی. «سبزواری»

ادراک‌کننده است درست نیست، چون ثابت شد که مقادیر، علّت‌های فاعلیّت برای امر مباین نمی‌باشند.

و نیز این قوّه در ما باقی است و آن صورت و همانند آن، زایل و محو می‌شوند و بازمی‌گردند؛ پس باقی‌ماند که قوّهٔ خیالی فاعل آن و یا واسطه و یا شریک است، پس اگر آن قوّه‌ای مادّی بود، باید تأثیرش با مشارکت وضع باشد، و هرچه که تأثیرش با مشارکت باشد، جز در آنچه که برای آن و یا محل آن، با قیاس بدان وضع شده است اثر نمی‌گذارد، بنابراین آتش، جز آنچه را که در مجاورت و در جهت خودش است گرم نمی‌کند، و خورشید جز آنچه را که مقابل آن و در جهت خودش است روشن نمی‌کند، و صورت خیالی در هیچ جهتی از جهات این عالم واقع نمی‌باشد.

و نیز آن (قوّه) چیزی است که یک‌باره پدید و حادث می‌شود، و قوّهٔ جسمانی امکان ندارد که دارای نسبتی با نفسِ صورت چیزی نسبت داشته باشد که آن‌صورت به‌سبب آن (قوّه) ـ پیش از وجودش ـ حادث و پدید آمده باشد، برای اینکه نسبت، به چیزی که هنوز پدید نیامده است غیرممکن است، و بر این مطلب برهان اقامه شده که مؤثر جسمانی را ناگزیر باید این نسبت، پیش از وجود اثرش ـ پیش بودنی زمانی و یا ذاتی ـ حاصل باشد، پس ناگزیر باید این نسبت وضعی، با قیاس به مادّهٔ اثر ـ پیش از حصول اثر ـ باشد، مانند مثال آتش و خورشید در تأثیرشان، بنابراین اگر برای قوّهٔ خیالی، وضعی باشد، باید آن وضع پیش از حصول آن صورت‌های خیالیِ حادث ـ با قیاس به مادّهٔ آنها ـ حاصل باشد، درحالی که ثابت شده آن صورتها را مادّه‌ای نیست، پس مؤثر در این صورتها امکان ندارد به هیچ‌وجهی از وجوه تأثیر قوّهٔ جسمانی باشد، در این صورت علاقه و بستگی قوّهٔ جسمانی به این صورتها امکان ندارد وضعیِ جسمانی باشد و نه بی‌علاقهٔ بدانها باشد، پس آنها را ناگزیر مبدئی غیرجسمانی است که از ماده و وابستگی‌های مادّه مجرّد می‌باشد؛ این چیزی بود که ما اراده (بیان) آن را کرده بودیم.

تلخیص آن اینکه: صورت خیالی دارای وضعی نیست، و هرچه که وضعی نداشته باشد، حصولش در دارای وضع امکان‌پذیر نیست، پس آن (صورت) حاصل در قوّهٔ جسمانی نیست، نه به‌گونهٔ قبول و نه به‌گونهٔ مباینت وضعی، پس مدرِک آن قوّه‌ای مجرّد است، و آن قوّهٔ عاقله نیست، زیرا مدرِکات عقل ـ چنان‌که گفته شد ـ قابل تقسیم

قائم به جزء دیگر است قائم باشد، درحالی که ما جسمی را یافته‌ایم که محال است به دوطرف و جانب خود که دو ضداند قائم باشد، و چون این را ما در فلک تعقل کردیم ـ درحالی که جسم است ـ چرا جایز نباشد که قلب هم این‌گونه باشد؟ و یا روح بُخاری که در آن است ـ یعنی به‌واسطهٔ مشابهتش به فلک ـ.

گویم: محال بودن اجتماع بعضی از متقابل‌ها در جرم فلک ـ مانند متضادها ـ از جهت نفسِ تضاد بین آن‌دو نمی‌باشد، بلکه به‌واسطهٔ این است که آن (فلک) قابل و پذیرای یکی از آن‌دو نمی‌باشد، چنان که در هوا سیاهی و سفید جمع نمی‌آید، چون قابلیت و پذیرش یکی از آن‌دو (سیاهی و عدم نور که سفیدی است) نمی‌باشد، و اگر به‌واسطهٔ جزئی (از خود) قابل یکی از آن‌دو بود، باید به‌واسطهٔ جزئی دیگر (از خود) قابل دیگری هم باشد.

و نیز در فلک متقابلاتی از نوع دیگری جمع می‌آیند، مانند اتصافش به مُماسّ بودن و مماس نبودن ـ با قیاس به یک‌چیز ـ برای اینکه فلک ماه به‌سبب جزئی از خودش با کُرهٔ آتش مماسّ است و با جزء دیگر خودش با آن مماسّ نیست، و با کُرهٔ عُطارد مماسّ است، و همین‌طور بعضی از آن شمالی است و بعض دیگرش شمالی نیست، بلکه جنوبی است و بعض دیگرش شرق است و بعض دیگر غرب و همین‌طور دیگر از متقابلات؛ اینها دلایل قوی و بلکه براهین قطعی است بر این مطلب؛ این مطلب را بینش‌های دیگری است که بیان آنها را تا بحث علمِ نفس و معاد و رستاخیز به تأخیر انداختیم.

این اصل جدّاً در شناخت نشأهٔ دوم (معاد) بسیار سودمند است ـ چنان که به‌زودی با خواست الهی بدان واقف خواهی گشت ـ و بدان اشکالات بسیاری گشوده و حلّ خواهد شد؛ از آن جمله چیزی است که برخی از حکما مانند اسکندر (افرودیسی) بدان قایل‌اند و آن اینکه: نفوسی که به مرتبهٔ عقلِ بالفعل نرسیده‌اند، هلاک شونده‌اند و جاودان نخواهند بود؛ این اشکال بر ابن‌سینا بسیار مشکل آمده و در دفع آن به تحیّر و سرگشتگی افتاده است ـ چنان که در رسایل خودش مانند رسالهٔ دلایل ده‌گانه آمده ـ و اگر نفس را غیر از قوّهٔ عقلی قوّه‌ای دیگر که غیرجسمانی است و درباب خودش از قوّه بفعل خارج شده است نبود، باید اعتقاد به نابودی عقول هیولانی، پس از نابودی

بدن‌های آنها، اعتقادی درست باشد و نزد ما در آن هیچ شبهه‌ای نباشد، و این بدان‌جهت است که آنچه بالقوّه ـ از آن حیث که بالقوّه است ـ وجودش جز به‌واسطهٔ یکی از دو اَمر امکان‌پذیر نیست: یا به‌سبب خروجش از قوّه بفعل ـ به‌واسطهٔ حصول آنچه که بر او قوّه است ـ و یا به‌واسطهٔ بقاء آن (وجود) است، همچنان که به‌سبب تبعیّت آنچه که از جانب آن (وجود) قوّه است می‌باشد؛ خلاصه آنکه ناگزیر از یکی از دوصورت فعلیّت یافته است: یا متقدّم و پیشی، و یا لاحق و بعدی، و چون صورت نخستین زایل گشت و دیگری حصول نیافت، ناگزیر آن قوّه به‌کلّی باطل می‌گردد، بنابراین اگر در انسان جز صورت طبیعی که قوّهٔ عقلی هیولانی بدان قائم است نبود، وقتی که بدن فاسد و تباه گردید، این قوّه هم با فساد آن فاسد و تباه شده و از انسان چیزی که قابل اعتنا و شمار باشد باقی نخواهد ماند، درحالی که دین‌ها و شرایع الهی همگی بر بقای نفوس انسانی، خواه نیک‌بخت باشند و سعید، و خواه بدبخت باشند و شقی، و خواه کامل باشند و خواه ناقص، و خواه دانا باشند و خواه نادان، سخن آشکار و نص صریح دارند.

۷
فصلی
در اینکه تعقل نفس انسانی مر معقولات را اَمری ذاتی نیست و از لوازم آن هم نمی‌باشد

این سخن (یعنی ذاتی و لزوم) از برخی از قائلان به قِدمِ نفوس ناطقه نقل شده است و آن اینکه: اگرچه این سخن از ناحیهٔ حکمای راسخ همچون افلاطون و هرکه بر منوال فکر او تنیده صادر شده است، ولی امکان دارد که آن را بر رَمزی دقیق و باریک حمل کرد که فهمش برای بیشتر از مردمان ممکن نباشد، برای اینکه نفس انسانی را اطوار و دگرگونی‌ها و عوالم و نشآتی است که بعضی از آنها بر حدوثش پیشی دارند و بعضی دیگر پس از حدوث وی لاحق‌اند، و شکی نیست که حکمای معتبر و بزرگی که پس از معلّم اوّل ـ ارسطاطالیس (ارسطو) ـ آمده‌اند، مانند شاگردان او چون ثامسطیوس و فرفوریوس و اسکندر افرودیسی و همانند تابعان او چون فارابی و ابن‌سینا و همانند

آنان، همگی به‌گونهٔ تصریح و یا ضمنی و استلزامی قائل‌اند که: نفس ناطقهٔ انسانی، کینونیّت و وجودی عقلی ـ پس از استکمالش به علم و تجرّد ـ دارد که عقلی مستفاد می‌گردد، مشابه عقل فعال ـ در عقل بسیط بودن خود [۱] ـ و هر عقل بسیطی نزد آنان، ذات خود و لوازم ذات خودش را تعقل می‌کند و آنچه که نه ذاتش هست و نه لازم ذاتش تعقل نمی‌کند.

برهان این امر آنکه: در عالم عقلی اتفاق امری و یا تجدّد و نوشدن حالی امکان‌پذیر نیست، پس هر صفتی که آنجاست لازم و یا ذاتی است، و پیش از این درستی سخن آنان که گفته‌اند: تعقل نفس مر اشیاء را صفتی ذاتی است، ثابت گشت، و از طریقه و روش نظر ما هم دانستی که نفس عین معقولات می‌گردد و به عقل فعال اتحاد پیدا می‌کند؛ و نزد ما برهان قائم است که عقل بسیط تمام معقولات است، پس برای آن، ذاتی می‌باشند و نفس را این ویژگی هست که با آنها اتحاد پیدا کند.

اما آنچه که از افلاطون مشهور شده که نفس قدیم است، مرادش این نیست که این هویّات متعدّد که در معنی نوعی مشترک‌اند و محدود به حدّ خاصّ حیوانی می‌باشند، اشخاص آنها قدیم‌اند، زیرا این اعتقاد و نظر با برهان برخورد دارد، به‌سبب محال بودن وجود عدد فراوان در تحت یک‌نوع در عالم ابداع که از مواد و استعدادات و انفعالات و زمانها و حرکات خارج است، پس مقصودش از قدیم بودن نفس، قدیم بودن مُبدع و منشئی (آفریننده و به‌وجود آورنده) او می‌باشد که به‌زودی ـ پس از انقطاع و بریدن از دنیا ـ به‌سوی او بازمی‌گردد [۲]، بنابراین افلاطون به چنین معنایی اشاره کرده است نه غیر این.

۱. یعنی اگر قائل به این امر نباشند که کینونت و وجود عقلی پیشین و یا لاهوتیت برای نفس هست، کینونت لاحق در این توجیه کافی خواهد بود، برای اینکه تحقق و ثبوت طبیعت بستگی به تحقق یک فرد دارد، درحالی که دو کینونت پیشین و لاحق ـ هردو ـ آن (نفس) راست، پس ذاتیت تعقل مر آن‌دو را، ذاتیت آن (تعقل) است مر آن (نفس) را، پس نفس رقیقه است و عقل حقیقت، و آن (نفس) ذات است و آن (عقل) باطن ذات آن، پس این حکم به اعتبار حقیقت و باطن ذات آن (نفس) می‌باشد. «سبزواری»

۲. یعنی سبب اوّل و علّت العلل او ـ تعالی شأنه ـ می‌باشد، و یا قِدم سبب قریب آن، و آن عقل فعال می‌باشد، و بنابر هریک از دو تقدیر، مراد این نیست که آن از باب وصف به حالِ متعلق، و یا از باب نامیدن چیزی به‌نام سببش می‌باشد، بلکه چون تمامی نور یک حقیقت‌اند، اختلافی بین مراتب آن از نورِ «ابهر اقهر» و نور «قاهر» و نور «مدبّر» جز به‌واسطهٔ تقدّم و تأخر و کمال و نقص ـ نه به‌سبب حقیقت ـ نمی‌باشد. پس قِدم آن‌دو، قِدم آن می‌باشد؛ ←

از این‌روی تأویل سخن کسی که گفته: معلومات نفس از لوازم ذاتش می‌باشد، درست و جایز است، چون معقولیّت تمام موجودات از لوازم معقولیّت علّت نخستین عقلی می‌باشد، ولی از کسی که به این روش گرایش داشته آنچه دلیل که نقل شده دلالت دارد که آنان، بدون بصیرت و بینش بدان گرایش و اعتقاد پیدا کرده‌اند، دلیلش آنکه آنان می‌گویند: اگر نفس از این تعقلات خالی باشد، این خالی بودن یا باید ذاتی آن باشد و یا عرضی، اگر ذاتی باشد، لازم می‌آید که اصلاً عاقل نگردد، برای اینکه صفت ذاتی و یا لازم، زوالش ممتنع و محال می‌باشد، و اگر عرضی باشد، مفارق است و اعراض مفارق فقط بر امور ذاتی در می‌آیند، پس اگر نبود که عالِم بودن او (نفس) به اشیاء امری ذاتی است، نباید خالی بودن او از علم، عارض آن باشد، پس ثابت شد که عالِم بودن او به اشیاء، لازم نفوس و ذاتی آنها می‌باشد.

این دلیل درنهایت سستی و بی‌خردی است، چون آنجا که می‌گویند: خالی بودنشان از علوم، ذاتی آنهاست و یا عرضی، مغلطه و سفسطه‌ایست که از اعتبار آنچه بالعرض است به‌جای آنچه بالذات است، و اعتبار آنچه که دو متناقض نیستند به‌جای دو متناقض اخذ و اعتبار شده است؛ لذا گوییم: این‌گونه نیست که چون علوم، ذاتیِ نفوس نباشد لازم آید که عدمِ علوم از آنها ذاتیشان باشد، و ما چنین حکمی نمی‌کنیم که نفوس تقاضای «لا وجود علم» دارند، بلکه حکم می‌کنیم که آنها تقاضای وجود علم را نمی‌کنند، ولی برای آنها امکان حصول علم هست، و چون سبب پدید نیاید، حاصل نمی‌شود، ولی این‌گونه هم نیست که هرچه معدوم است واجب‌العدم هم می‌باشد، وگرنه باید هر ممکنی معدوم باشد.

و نیز: اگر علوم ذاتی آنها باشد، باید متصف بدانها و غیرجدای از آنها باشد.

گفته‌اند: آنها اگرچه معقولات را عاقل‌اند و بدانها عالِم‌اند، ولی سرگرمی و اشتغال آنها به بدن و غرق شدنشان در ادارهٔ کالبد، آنها را از توجّه به حال

← ولی این یک توجیه وجیهی برای سخن افلاطون است نه ترجیح و برتری دادن رأی، بلکه رأی این است که: نفس حادث است، برای اینکه نفس اسم است برای مرتبه‌ای که تعلق به بدن دارد، و آن حادث است، برای اینکه نفس از جهت حدوث جسمانی است، و در آغاز کار طبع است که با حرکت جوهری حرکت کرده تا آنکه از حیث بقا، روحانی می‌گردد. «سبزواری»

خـود در خاصِّ ذات خودشـان بـازمـی‌دارد.

گوییم: این هم باطل است، چون صورت‌های عقلی یا این است که در نفس حاضر و بالفعل موجود در آنند، و یا اینکه نیستند، اگر حاضراند و بالفعل موجوداند، لازم می‌آید که آن را ادراک‌کنند و به سبب این حضور علم و شعور بدان داشته باشند، برای اینکه شعور را هیچ معنایی جز این حضور نمی‌باشد، و اگر بالفعل حاضر در آن نباشند، این ذاتی نمی‌باشد.

اگر گویی: این علوم در خزانهٔ معقولات آن است.

گوییم: بودن علم در خزانهٔ نفس، معنایش حصول ملکه استرجاع و بازگردانیدن است برای آن (نفس) مر آن (علم) را به‌واسطهٔ اتصالش بدان خزانه، و این ملکه جز به‌واسطهٔ ادراکات پیشین حصول پیدا نمی‌کند، و اگر تنها حصول معقولات در جوهر عقلی که از شأنش آن است که نفوس پس از تحصیلشان مر ملکهٔ اتصال را بدان باز می‌گردند تعقل باشد، باید هر نفسی ـ به این معنی ـ عالِم به تمام آنچه که در عقل فعال است[1] باشد، پس این سخن به تأویل مذکور بازمی‌گردد، زیرا فرق ضروری بین عالِم بالفعل و عالِم بالقوّه ـ به این معنی ـ حاصل است.

۸
فصلی
در اینکه تعلّم و آموختن تذکّر و به یاد آوردن نیست

این سخن که: علم، تذکر و یادآوری است، از سخن پیشین به درست بودن نزدیک‌تر است، گویی محققانی که قایل به قِدم و دیرینگی نفوس‌اند چون بطلان سخن آن‌کس را که گفته بود: علمِ نفس به معلومات امری ذاتی است دانستند، آن را رها ساختند، و پنداشتند که آن پیش از تعلّق به بدنها عالِم به معلومات بوده است و این علوم، ذاتی آنها نبوده و از این‌روی به‌سبب استغراق و سرگرمی و اشتغال آنها در تدبیر و ادارهٔ بدن

۱. یعنی اگر گویند: معقولات، اگرچه در نفس نباشد، ولی تنها حصولشان در جوهر عقل فعال. در اینکه نفس عاقل آنهاست کافی می‌باشد، چون از شأن نفس تحصیل ملکه است و باز از شأن آن بازگشت بدان است، باید هر نفسی عالِم به تمام آنچه که در عقل فعال است به این معنی باشد. «سبزواری»

زایل شده است، سپس (گویند:) افکار نسبت به این علوم زایل‌شونده مانند تذکرات و یادآوریهاست، از این‌روی تعلّم و آموختن همان تذکر و یادآوردن است.

امکان دارد که بر این نظریه اشکال کرده و گویند: تفکر عبارت از طلب است و طلبِ مجهولِ مطلق محال است، و اگر طلبِ حاصل هم باشد باز محال است، برای اینکه هرکس چیزی را می‌طلبد وقتی آن را یافت می‌داند که این همان‌چیزی بوده که وی طالبش بوده، مانند کسی که بندهٔ گریختهٔ خود را پس از فرارش که می‌یابد می‌شناسد که این به‌عینه همان بنده است؛ و اگر علوم، پیش از طلب حاصل نبود، طلب و اکتساب آنها امکان‌پذیر نبود، اما اگر گفتیم این علوم حاصل‌اند و تفکر همان تذکر است، لاجرم وقتی طالب متفکر آنها را یافت، باید بشناسد که اینها همانی هستند که مطلوب او بوده‌اند.

پاسخ آنکه: برهان بر حدوث نفس به‌زودی خواهد آمد، اما آنچه که بیان داشته‌اند عبارت از شبهه و اشکال مشهوری است که در اوایل کتابهای میزان (منطق) ـ با حَلّش ـ بیان شده است و آن اینکه: هر قضیه‌ای دارای موضوع و محمول و نسبتی بین آن‌دو می‌باشد، و چون مطلوب باشد لازم می‌آید که تصوّر دوطرف و یا تصوّر نسبت بین آن‌دو نباشد، بلکه مطلوب، وقوع این نسبت و یا انتزاع آن باشد، یعنی حکم به ثبوت و «لاثبوت» آن، و چون فکر واقع شد و منتهی به اذعان آن و یا منتهی به سلب آن شد، خواهیم دانست که مطلوب حصول پیدا کرده است، پس مطلوب، از جهت تصوّر معلوم است، اگرچه از جهت تصدیق مجهول است، برای اینکه اجزای آن متصوَّر و معلوم‌اند ولی مطلوب نیستند، و آن چیزی که از وی مطلوب است، پیش از اکتساب حاصل نبوده است، و همین‌طور درباب تصوّر، برای اینکه آن‌چیزی که به‌واسطهٔ طلب و تفکر به‌دست می‌آید غیرآن چیزی است که پیش از طلب حاصل است، پس هر مطلوبی را علامت و نشانه‌ایست که چون آن را طالب یافت، خواهد دانست که آن به‌واسطهٔ این علامت مطلوب اوست، (و طالب هم خواهد دانست که آن به‌واسطهٔ این علامت مطلوب اوست [1]) و صاحب کتاب ملخص در اینجا شبهه و اشکالی قوی، در اکتساب تصوّرات دارد که ما گره آن را گشوده و اشکالش را با توفیق الهی باز کرده‌ایم.

۱. این قسمت در اسفار چاپ سنگی نیست. «م»

طَرْف سوم

سخن در ناحیهٔ معلوم است و در آن فصلی‌هایی چند:

فصل اول

در اینکه معقولات در هیچ جسمی حلول نمی‌کنند [1] و هیچ قوّه‌ای هم در جسم داخل نمی‌شود بلکه برای جوهری که قائم به نفس خودش است نوعی از حصول حاصل می‌گردد و ما راهش را (با بیان) آشکار و روشن ساخته‌ایم

گوییم: معلوم وقتی صورتی عقلی باشد، امکان ندارد که با قوّهٔ جسمی ــ و نه با قوّه‌ای در جسم به‌وجهی از وجوه ــ ادراک گردد [2]، و برهان آن اینکه: هر قوّه‌ای در جسم است، برای اینکه هر صورتی را که (قوّه) ادراک می‌کند خالی از این نیست که یا در آن جسم حاصل است و یا اینکه در آن حاصل نیست، اگر در آن حاصل است، صورت عقلی نخواهد بود، پس معقول هم نخواهد بود، بلکه اگر مدرَک بود مسلماً محسوس می‌بود، درحالی که ما فرض کرده‌ایم معقول است و این خلف (خلاف فرض) خواهد بود، و اگر در آن جسمی که قوّهٔ ادراک کننده در آن است حاصل نباشد، ناگزیر باید مادّهٔ این قوّه را نسبتی وضعی با آن باشد، چون ثابت شده که فعل‌های قوای جسمانی و انفعالات آنها با مشارکت و همراهی وضع می‌باشد، چون اگر آنها دارای

۱. مقصود در طرف‌دوم تجرد عاقل است، پس تجرد معقول در آنجا راهی برای مقصود است، بلکه یک‌طرف است و در اینجا نفس مقصود است نه راه. «سبزواری» ۲. یعنی به‌واسطهٔ جسم، پس مراد از قوّه در اینجا، قوّهٔ انفعالی است و مراد از قوّهٔ در جسم، قوّهٔ فعلی. «سبزواری»

فعل و انفعال ـ البته نه با مشارکت مادّه و وضع آن ـ بودند، باید وجودشان «لافی مادّه» می‌بود، برای اینکه وجود، پیش از ایجاد و قبول است، چون هریک از آن‌دو، متقوّم به اصل وجوداند، پس هر قوّه‌ای که برای وی چیزی از حیث نفسش ـ نه از حیث مادّه‌اش ـ حصول یابد، باید برای قوّه، قوام وجود باشد نه قوام جسم، پس از حیث ذات و ادراک مجرّد خواهد بود، درحالی که قوّه، جسمانی فرض شده است.

بنابراین اگر آن را ادراک می‌کند، باید این صورت را نسبت به محل آن قوّه، وضع باشد، در این صورت، صورت نیز دارای وضع خواهد بود، و هر صورتِ دارای وضعی ـ بالفعل و یا بالقوّه ـ قابل تقسیم است و خالی از این نیست که اقسام آن متشابه و همانند یکدیگر باشند و یا نباشند، پس اگر اقسام آن متشابه باشند، بنابراین معقول، یک‌بار تعقل نمی‌شود بلکه بارها و نامتناهی ـ بالقوه ـ معقول قرار می‌گیرد [۱]، و اگر از حیث اقسام مختلف باشد، لازم می‌آید که بعضی از آنها قائم مقام فصل‌هایی از صورت تام باشند و بعضی‌شان قائم مقام جنس، برای اینکه اگر اجزای شئی، برای هویت مقداری آن، اجزاء نباشند، باید برای صورت ذاتش اجزای معنوی باشند، در این صورت معنی این صورت، متقوّم به معانی مختلف و گوناگون می‌باشد؛ و معنی ذات، امکان ندارد که جز بر این‌گونه تقسیم‌پذیرد، یعنی از اجناس و فصل‌ها باشد، ولی قسمت معانی اگر به‌ازاء قسمت مقداری باشد ـ درحالی که لازم نیست بر یک‌جهت باشد بلکه امکان دارد که بر جهات متعدد باشد ـ در آن صورت ممکن است اجزای صورت ـ هرگونه که قسمت واقع شده باشد ـ جنس و فصل باشند.

پس ما نخست دوجزء را فرض می‌کنیم: جزئی جنسی و جزئی فصلیِ مُعیَّن، سپس برعکس قسم اوّلی تقسیم می‌کنیم، اگر فصل، به‌عینه همان اوّلی باشد ـ و همین‌طور جنس ـ این محال است، و اگر فصل دیگر و جنس دیگری باشد، در این‌صورت برای شئی، جنس و فصلی حادث شده که نخست نبودند، و اجزای قوام شئی مانع می‌شود که حصولش پس از آن شئی باشد، بلکه لازم است که پیش از آن باشد ـ پیش بودنی ذاتی ـ و اگر قسمت، آشکارکنندهٔ آنها (اجزا) باشد، کاشف آن است نه حادثِ آن، و

۱. هر جزئی که فرض شود، در کمتر از آن در تعقل معقول کفایت است، پس معقولات نامتناهی‌اند، و لفظ «بالقوه» ابداء تهافت است بین معقولیت و قوه. «سبزواری»

قسمت مقداری نزد هیچ حدّی نمی‌ایستد، پس لازم می‌آید که یک‌چیز دارای اجناس و فصل های بی‌نهایت باشد و این محال است.

سپس (گوییم:) چگونه جایز است که صورت این طرف اختصاص به‌جنس داشته باشد و صورت آن جانب اختصاص به فصل داشته باشد؟ (یعنی آن جنس باشد و این فصل) و اگر این اختصاص به‌سبب توهم و پنداشتن قسمت حادث و پدیدآمده، پس توهّم موجب تغییر صورت شئی و حقیقتش شده و این محال است، و اگر موجود است، لازم می‌آید که دوچیز را تعقل کنیم نه یک‌چیز را، و سئوال در هریک از دوچیز ثابت است، پس لازم می‌آید که اشیاء بی‌نهایتی را ـ هنگام تعقّلمان مر یک‌چیز را ـ تعقل کنیم، پس برای یک معقول، مبادی معقولِ بی‌نهایت هست.

سپس (گوییم:) چگونه از دو معقول، یک معقول حصول پیدا می‌کند؟ درحالی که ما طبیعت جنس را به‌عینه برای طبیعت فصل تعقل می‌کنیم، چون آنها از اجزایی هستند که بعضیشان بر بعض دیگر حمل می‌گردد، و حمل عبارت است از اتحادِ در وجود، پس چگونه اشارهٔ حسّی به یکی از آن‌دو، غیر از اشارهٔ به دیگری می‌باشد ـ چنان که شأن اجزای متباین در وضع می‌باشد ـ پس همان‌طور که صورت جنس و طبیعتش در جسم فرود می‌آید، لازم می‌آید که صورت فصل و طبیعتش هم فرود آید؛ آیا نمی‌نگری! فصلِ سیاهی که قبض‌کنندهٔ بینایی است، همان‌طور در جسم فرود می‌آید که سیاهی در آن فرود می‌آید؟ پس روشن و آشکار شد که معقولات حقیقی امکان ندارد که در جسمی از اجسام و یا در مادّه‌ای از مواد جسمانی حلول داشته باشند.

اگر گویی: آیا حقیقت سیاهی و سفیدی و حیوان و درخت و غیراینها معقول ما نیستند؟ درحالی که آنها از موجودات مادّی قابل قسمت مقداری‌اند، پس لازم می‌آید که شئی قسمت‌پذیر ـ از آن‌حیث که قسمت‌پذیر است ـ معقول باشد؟

گوییم: عارض شدن قسمت مقداری بر آنها، از لوازم وجود خارجی آنهاست، بلکه بودنشان به‌گونه‌ایست که قسمت مقداری ـ بالذات و یا بالعرض ـ عارض آنها می‌شود، و یا اینکه آنها را امکان قسمت به یکی از دو وجه لازم آید و آن، گونه و نحوهٔ وجود آنهاست در خارج، اما وجود عقلی آنها گونهٔ دیگری است که به حسب آن، امکان قسمت وضعی نمی‌باشد.

حلّ این اشکال نزد کسی که معتقد است تعقل عبارت از مجرّد و رها ساختن ماهیت از زواید می‌باشد، بسیار مشکل و دشوار است، برای اینکه بعضی از ماهیات هستند که در حدود ذاتیِ جسمی آنها، قبول قسمت‌پذیری مقداری ـ مانند حیوان و فلک و غیر این‌دو ـ داخل می‌شود، و چون از زواید و عوارض مجرّد و رها شود، برایش منقسم بودن بالفعل و یا به‌واسطهٔ قوّهٔ قریب باقی می‌ماند، برای اینکه ذاتیِ ماهیتِ چیزی، به‌حسب گونه‌های وجود خارجی و عقلی آن (ماهیت) از وی جدا نیست، در این صورت اشکال قوی‌تر شده و حلّ آن دشوارتر.

اما بنابر طریقه و رأی ما: ماهیّتِ چیزی عبارت است از مفهوم و معنای آن، پس معنی جسم بودن ـ مثلاً ـ مفهوم سخن ماست که: جوهر، قابل و پذیرای ابعاد است و دارای وجودی در خارج و وجودی در عقل، و چون معنی جسمیّت و جسم بودن در عقل پدید آید، به‌وجود دیگری غیر از این وجود پدید می‌آید که آن وجود، حاملِ مفهومِ جسمیّت است، به‌گونه‌ای که خودش خودش و این همانی می‌باشد، بنابراین بر آن ماهیت حمل ـ البته حمل اوّلی ـ می‌شود که آن ماهیتی چنین است، ولی بر آن وجود عقلی، صدق اینکه قابل و پذیرای ابعاد است و اینکه قابل انقسام مقداری است نمی‌شود؛ و همین‌طور ماهیت سیاهی عبارت است از مفهوم رنگی که قبض‌کنندهٔ بینایی می‌باشد، و چون ماهیتش در مادّهٔ جسمی پدید آمد، اثر وجود بر آن مترتب می‌گردد، و چون ماهیتش در عقل پدید آمد، آن را گونه‌ای دیگر از وجود خواهد بود که حامل مفهوم و معنای آن (ماهیت) می‌باشد، و مفهوم رنگ داشتن و قبض‌کنندهٔ بینایی غیر از تحقق و ثبوت بالفعل آن‌دو است، و وجود آن‌دو، همین وجودی است که برای هرکس مکشوف و آشکار است، بلکه وجودی عقلی است که اگر این وجود برای عاقل و یا نزدش حاضر باشد، از آن، معنی رنگ قبض‌کنندهٔ بینایی را بدون اینکه این فعل خارجی را در آن تعقل کند ادراک خواهد کرد.

خلاصه آنکه اشیاء را وجوداتی هست که از حیث ذات و هویت باهم متفاوت‌اند، با اینکه از جهت معنی و ماهیت یکی هستند؛ ادراکات ما مر حقایق و ماهیات را به‌واسطهٔ تعدّد انحاء و انواع وجودات، ما را به‌سوی علم سوق داده است، مانند انسان که گاهی مثلاً به‌گونهٔ احساس است و گاه دیگر به‌سبب تخیّل و دیگرگاه به‌واسطهٔ تعقل، پس

دانستیم که یک ماهیت را شکل‌ها و اطواری از وجود است که برخی از آنها مادی و برخی دیگر عقلی صِرف و بعضیشان هم متوسط بین آن‌دو می‌باشند.

۲
فصلی
در اینکه حواس نمی‌داند که محسوس را وجودی هست بلکه این شأن عقل است

ادراکات حسّی انفعالات آلات حواس و حصول صور محسوسات را لازم می‌آورد، خواه در آلات حواس باشد ـ چنان که محشور است و همگان بر این نظراند ـ و یا نزد نفس باشد، به‌واسطهٔ مظهریتش، چنان که دُرست این است، پس این به‌سبب استعداد مادّهٔ حاسّ برای او می‌باشد، برای اینکه مثلاً لامسهٔ دستهای ما به‌واسطهٔ گرمی حسّ می‌کند و به‌سبب استعدادی که در وی است از آن متأثر می‌گردد، و چشم به‌سبب استعدادی که در آن است، در وی ـ احساس ـ به صورت دیده شونده واقع می‌گردد، چون حواس را تنها جز احساس نیست، و آن عبارت از حصول صورت محسوس است در آنها و یا در نفس ـ به‌واسطهٔ استعمال و در کارگرفتن آنها ـ.

پس حواس و یا نفس حسّاس ـ از آن‌روی که حسّاس است ـ را علم به اینکه محسوس، وجودی در خارج دارد نیست، و این فقط از راه تجربه دانسته می‌شود، و آن شأن عقل و یا نفس اندیشمند است و شأن حسّ و خیال نمی‌باشد، و دلیل بر دُرستی آنچه که بیان داشته‌ایم اینکه مثلاً دیوانه، گاهی در حسّ مشترکش صوری حصول می‌یابد که آنها را در آن (حس مشترک) مشاهده می‌کند، درحالی که در خارج وجودی ندارند و می‌گوید اینها که مشاهده می‌کنم چیست؟ و می‌گوید: من فلان را می‌بینم و چنین و چنان، و قطع می‌کند به اینکه آنچه می‌بیند همان‌گونه است که دیده است، بنابراین آن‌چیز دربارهٔ او درواقع موجود است، چنان که انسان دیگر صورت‌های حسّی را می‌یابد، ولی چون او را عقلی نیست که آن صورت‌ها را تمیّز و جدایی بخشد، و می‌داند که آنها را در خارج وجودی نیست، پندارد که آن صورت‌ها همان‌گونه که مشاهَد او هستند، در خارج هم موجود هستند.

و همین‌طور شخص خفته، هنگام خُفتنش به‌واسطهٔ حسّ مشترکش ـ و بلکه

به‌سبب خیالش ـ اشیائی از دیدنیها و شنیدنیها و غیراینها را مشاهده می‌کند که در خارج، حقیقتی ندارند، پس می‌بیند و می‌شنود و می‌بوید و می‌چشد و لمس می‌کند و قطع می‌نماید که آنها را به حقیقت و واقع دیده است، و سبب این، وجود صورت‌های این اشیاء است در قوّهٔ خیال و حسّ مشترک او ـ و آنها در خواب همان‌گونه‌اند که در بیداری می‌باشند ـ و نیز به‌واسطهٔ تعطیل شدن قوّهٔ عقلی و بیکار ماندن آن از تدبیر و تفکر ـ در آنچه که می‌بیند از کدام نوع می‌باشد؟ ـ .

و همین‌طور وقتی دست ما مثلاً از گرمایی که از خارج بر آن وارد می‌شود متأثر می‌گردد و یا به سببی داخلی ـ به‌واسطهٔ بدی مزاج ـ وی را گرمی حاصل شود و آن را احساس نماید، وی را جز احساس نمی‌باشد، ولی اگر بداند که این گرما ناگزیر باید در جسم گرمی خارجی و یا داخلی باشد، این امر به‌واسطهٔ عقل و به‌سبب نیروی فکری آن است، و همین‌طور وقتی چیز سنگینی را حمل می‌نماید، احساس سنگینی می‌کند و تنها از سنگینی منفعل می‌گردد، اما اینکه این کیفیت به‌سبب جسم سنگین در خارج حاصل شده است، ادراک این به‌واسطهٔ حسّ و نفس ـ در ذاتش ـ نیست، بلکه به‌واسطهٔ نوعی از تجربه است.

از اینجاست که خردمند متوجه می‌گردد که نفس را غیر از عالم اجسام مادی نشأه و عالم دیگری است که در آن عالم، اشیاء ادراکی صوری ـ بدون اینکه دارای ماده‌ای که حامل صور و کیفیات آنها باشد ـ یافت می‌گردد، و بهترین یاور بر اثبات آن عالم همان‌چیزی است که ما در مباحث کیفیات محسوس ثابت کرده‌ایم که: کیفیات موجود در قوای حسّی، از جنس این کیفیات نیست، بلکه جنس دیگری از کیفیات است که عبارت از کیفیات نفسانی می‌باشد، پس شنیدنیها و دیدنیها و لمس شونده‌ها تمامی از جهت حکایت کردن کیفیات محسوس‌اند، درحالی که از حیث حقیقت، نفسانی‌اند، چنان که صورت‌های عقلی از جواهر مادّی ـ مانند انسان و اسب و فلک و ستاره و آب و آتش ـ از جهت حکایت کردن، انسان و اسب و فلک و ستاره و آب و آتش‌اند، درحالی که جواهری عقلی‌اند که از حیث حقیقت، متحدِ به عقلِ بالفعل‌اند [1]؛

۱. یعنی از جهت نگرش به نفس و حقایق آنها، نه از حیث آنکه آنها سایه‌ها و حکایاتی از آنچه پایین‌تر از آنهاست می‌باشند برتر از آنند که انسان و یا اسب، و برتر از جوهر بودن می‌باشند، بنابر آنکه عقول را ماهیت نیست. «سبزواری»

و این احکام و همانند اینها از شگفتی‌های معرفت و شناخت نفس آدمی و علم معاد است، چنان‌که ما از پیش ـ با خواست الهی ـ درصدد بیانش هستیم.

۳
فصلی
در اقسام علوم

حقیقت علم نزد ما، بازگشت به‌وجود صوری دارد و وجود بر سه قسم است: تامّ و مکتف (کافی و بس) و ناقص.

نخست تامّ است و آن عالم عقول محض است و آنها عبارتند از صوری که مفارق و جُدای از عالم ابعاد و اَجرام و مواد می‌باشند.

دوم مکتفی است و آن عبارت از عالم نفوس حیوانی است، و آنها صورت‌های مثالی و اشباح مجرّد می‌باشند [۱].

و سوم ناقص است و آن عبارت از عالم صور، که قائم به مواد و متعلّق بدانها می‌باشند، و آنها صورت‌های حسّی‌اند، اما نفس موادِ جسمی دگرگون شونده و تجدّدپذیر ـ به‌واسطهٔ استغراقشان در عدمها و امکانات و تاریکی‌ها ـ و به‌واسطهٔ واقع شدن نام وجود بر آنها ـ مانند زمان و حرکت ـ شایستگی معلوم بودن را ندارند، و نیز به‌سبب آنچه که تحقیق و ثابت کردیم که هیچ‌یک از آنها را وجودی، جز در یک «آن» و لحظه نمی‌باشد، و آنها اجسام و جسمانیات مادّی سایل (روان‌شونده) و زایل‌گردندهٔ در هر «آن» و لحظه می‌باشند که حدوثشان اختصاص به یک «آن» دارد ـ با اینکه زوالشان در دیگر «آن»ها و اوقات می‌باشد؛ پس اطلاق وجود بر آنها [۲] به‌گونه‌ای از جایز شمردن و تشبیه کردن می‌باشد و اطلاق سلب وجود برآنها جایز و درست است، چنان‌که شأن مجاز و علامت آن می‌باشد.

افلاطون بدین مطلب اشاره داشته و گفته: شئی کاینی که وجود ندارد چیست؟ و

۱. مراد از نفوس حیوانی، نفوس پس از قطع تعلق از بدنهای دنیوی می‌باشد، پس در آخرت نه نفوس و نه اشباه را استکمال نیست و بلکه اصلاً استکمالی نیست. اما نفوس از آن جهت که تعلق به ابدان دنیوی دارند، داخل در سومی اند. «سبزواری»

۲. یعنی اطلاق وجود صوری نوری، نه مطلق وجود.... «سبزواری»

کدام چیز است که موجود است و آن را کونی (وجودی) نیست؟ مرادش از اوّلی مادیّات است و از دوّمی مفارقات.

خلاصه آنکه عوالم ـ در مقام تحقیق ـ سه است که هریک از آنها بخشی از علم ـ به معنی صورت علمی ـ می‌باشند، و اگر چهار شمرده شوند، نظر به‌اعتبار وجود است در این عالم، چنان که برخی از (بزرگان) صوفیّه این کار را کرده (و چهار عالم قرار داده‌اند) یعنی آن را از عوالم پنجگانهٔ الهی برشمرده‌اند، یعنی: عالَم ذات و عالم اسماء و عالم صفات و عالم افعال و عالم آثار، ستیزی در این امر نیست، به‌شرط آنکه دانسته شود این عالم (آثار) از حیث وجود ضعیف است، به‌گونه‌ای که نه صورت علمی دارد و نه به ذات خودش حقیقت معلومی دارد ـ بلکه به تبع دارد ـ .

بنابراین امکان دارد که گفته شود: مدرَکات امکانی بر چهار بخش‌اند:

نخست آنکه از حیث وجود و معلوم بودن تامّ است و آن عبارت از عقول و معقولات بالفعل می‌باشد، و آنها از جهت شدّت وجود و نوریّت و صفا و پاکیشان، از اجسام و اشباح و اعداد منزّه و دوراند، و با کثرت و فزونیشان با یک وجود جمعی پدید می‌آیند، و هیچ مباینت و جُدایی بین حقایق آنها نمی‌باشد، چون همگیشان در دریاهای الهی مستغرق و بی‌خوداند، و خداوند بدینها اشاره کرده و فرموده: مالا تبصرون [1]، و لفظ عنصر در سخنان پیشینیان اشارهٔ بدین عالم است.

دوم عالم نفوس فلکی در اشباح مجرّد و مُثل مقداری است که به ذات و مبادی عقلی خود مکتفی‌اند [2]، زیرا به‌واسطهٔ اتصالشان به عالم صور الهی که از حیث وجود تام‌اند، نقصان‌های آنها جبران شده و در سلک آنان در می‌آیند.

سوم عالم نفوس حسّی و ملکوت اسفل می‌باشد، و تمام صوری که بالفعل

۱. آیه ۳۸ و ۳۹ سورهٔ مبارکه حاقه است که می‌فرماید: فلا اقسم بما تبصرون و مالاتبصرون، یعنی: سوگند بدان چه می‌بینید (که موجودات مادی و محسوس است) و آنچه نمی‌بینید (که مراد مجردات‌اند). «م»

۲. در فلسفهٔ ملاصدرا گاهی از مُثل معلقه تعبیر به مُثل مقداری و خیال منفصل و عالم اشباح مجرد و غیره شده است، چون وجود آنها شبحی است و مانند صورتهایی می‌باشد که در خیال می‌باشند و از آن جهت تعبیر به اشباح معلقه شده که در عالم اشباح‌اند و از آن جهت موصوف به اشباح‌اند که نمونهٔ اجسام‌اند و سایهٔ مُثل نوری، و میرداماد آنها را صور روحانی معلّق در متن که نه در زمان و نه در مکان‌اند می‌نامد، لاهیجی گوید: میان جبروت و ملکوت برزخی است که عالم ارواح و مُثل نوری می‌باشد و میان ملک و ملکوت برزخی است که عالم مثال اشیاء مادی می‌باشد. «م»

محسوس‌اند و نیز به‌واسطهٔ مشاعر و آلات مدرَک‌اند، از ملکوت اسفل می‌باشند، و آنها مادام که این‌گونه‌اند از حیث وجود ناقص‌اند، مگر آنکه از این عالم برتر رفته و مجرد شده و به تبعیّت برتر شدن نفس انسانی و رسیدن بدان عالم، گام به عالم اشباح مجرّد گذارند.

و چهارم عالم مواد جسمانی و صورت‌های سایل (روان‌شونده) و زایل و دگرگون شوندهٔ دارای کون و فساد می‌باشد که در موجودیّت مابین قوّه و فعل و ثبات و نابودی می‌باشند، چون ثبات آنها عین نابودیشان و اجتماعشان عین جدائیشان می‌باشد.

و چون حکمت در ایجاد، معرفت و علم است، علما هم ـ به‌حسب احتمال عقلی ـ بر سه دسته‌اند:

نخست آنکه در کمالش به‌حسب فطرت و سرشت تامّ است، مانند عقول مفارق (از ماده).

دوم مستکفی است که نیازمند به تکمیل است، ولی احتیاج به اموری زائد و تکمیل‌کنندهٔ از خارج دارد، مانند نفوس فلکی، و نفوس انبیا علیهم‌السلام به‌حسب فطرت، از این بخش است، ولی پس از استکمال بسا که از بخش اول گردند.

سوم آنکه به‌حسب فطرت ناقص است و در تکمیل، نیازمند به اموری است که خارج از ذاتش می‌باشد، مانند فرو فرستادن کتاب‌های الهی و فرستادن رسولان و غیراینها.

خداوند سبحان [۱] تمام این بخش‌ها را برای اِتمام و حق‌گزاری تمام برای افاضه و بخشش، و تکمیل کردن بخش‌های دیگری که نزد عقل احتمال دارد باشد پدید آورده است، خداوند متعال به این بخش‌ها اشاره کرده و فرموده: والسابحات سبحاً فالسابقات سبقاً فالمدبرات امرا، یعنی: سوگند به کشتی‌ها که در حرکت‌اند و سوگند به پیشی گیرندگان که پیشی گیرند و سوگند به تدبیرکنندگان امور (۳ و ۴ و ۵ ـ نازعات) و احتمال دارد که ترتیب در آیهٔ دوم برعکس ترتیب در اوّلی باشد، یعنی از مسبب به سبب باشد، این‌گونه که: سابحات، اشارهٔ به عالم افلاک باشد، چنان که فرموده: کل فی فلک یسبحون، یعنی: هرکدام در فلکی شناوراند (۴۰ ـ یس) و سابقات، اشارهٔ به نفوس آنها

۱. این خبر ده‌سطر بالاست که: و چون حکمت در ایجاد معرفت و علم است... «م»

باشد و «المدبرات امراً» اشارهٔ به عقول آنها باشد که از عالم امراند و موجود به اَمر و فرمان الهی و سخن «کُن ـ باش» او، بلکه آنها نفسِ امری هستند که از جانب او تعالی وارد شده است.

ترا رسد که گویی: عالم، دو عالم است: عالم مجردات عقلی و نفسی، و عالم اجسام نوری و ظلمانی، و چون عالم مجرّدات همان عالم علم و حیات است، خداوند به اِزاء، هرچه که در عالم اجسام است، صورتی ادراکیِ عقلی و یا خیالی که عبارت از حیات و آینهٔ مشاهدهٔ اوست پدید آورده و آفریده، و در کتاب الهی بدان دو اشاره شده است که: و لمن خاف مقام ربه جنتان، یعنی: هرکه از حضور در برابر پروردگار خویش ترسیده باشد دو بهشت دارد (۴۶ ـ رحمن).

از این‌روی افلاطون بزرگوار گوید: عالَم، دو عالم است: عالم عقل که در آن مُثُل عقلی است، و عالم حس که در آن اشباح حسّی است، عالم اول «کلیس ـ مانند نیست» نامیده می‌شود و عالم دوّم «کأیس ـ مانند هست»؛ و نیز نقل شده که افلاطون را دونوع تعلیم بود: تعلیمی مانند «لیس» بود و تعلیم دیگر مانند «ایس»؛ تعلیم اوّلی او مخصوص امور عقلی و از راه ریاضت و حدس و تیزهوشی و ذکاوت بوده و دوّمی تعلمیش مر آنها را از راه آموزش و بهره‌وری فکری می‌بوده، و «لیس» بودن این عالم اشاره است به عدم ظهورش بر حواس [1]، چنان که «ایس» بودن صورت‌های مثالی از جهت ظهورشان بر حواس باطنی می‌باشد، وگرنه وجود عالم عقل، اصل دیگر وجودات و مقوِّم و فاعل و غایت آنها می‌باشد؛ و به‌واسطهٔ نهایت ظهور آنها (صورت‌های مثالی) و پوشیده بودن ما به‌واسطهٔ سرگرم بودن به مادّه و مواد از آنها، مشاهده آنها بر انسان پوشیده و پنهان است.

و احتمال دارد که اشاره به وحدت آن عالم و بساطت آنچه در آن است و کثرت این عالم ـ به‌حسب اعداد و شمار شخصی ـ داشته باشد.

و باید دانست که مُثُل نوری افلاطونی در ذات و وجودشان جواهراند و آنها اصل جواهر این عالم و ماهیات آنها (جواهر این عالم) می‌باشند که عبارت از حقایق محسوسات مادّی‌اند.

۱. شاعر گوید:

این نیست که هست می‌نماید بگذار ... و آن هست که نیست می‌نماید بطلب «سبزواری»

برای وی ادراک است، پس معنایی که از آن در حکمت مراد است، مطابق معنی لُغوی می‌باشد، بلکه ادراک و لقاء حقیقی جز این لقاء نمی‌باشد ـ یعنی ادراک علمی ـ اما لقاء جسمانی درواقع لقاء نمی‌باشد، و اینکه خداوند فرموده: قال اصحاب موسی انا لمدرکون، یعنی: قوم موسی گفتند به ما رسیدند (۶۱ـ شعرا) و (مَثَل سائر عرب است که:) گویند: ادرک الغلام و ادرکت الجاریة، یعنی: پسر و دختر وقتی (به بلوغ) رسیدند، و: ادرکت الثمرة، یعنی: میوه وقتی رسید، تمام اینها حقایق لُغوی‌اند، ولی مجازات حِکمی می‌باشند، به‌ویژه بنابر اتحاد عاقل و معقول.

و از آن‌جمله شعور است: و آن عبارت از ادراک است بدون استثبات و طلب برهان، و آن نخستین مراتب رسیدن علم است به‌قوّهٔ عاقله (تعقل کننده) و گویی ادراکی متزلزل و سرگشته است، لذا دربارهٔ خداوند گفته نمی‌شود که او این‌گونه شعور دارد.

و از آن جمله تصوّر است: یعنی وقتی که قوّهٔ عاقله وقوف بر معنی پیدا کرد و آن را به‌تمامه ادراک نمود، عبارت از تصوّر می‌گردد، و لفظ تصوّر از صورت اشتقاق یافته و نزد تمام مردمان، موضوع است برای ماهیت جسمانی که برای جسم شکل‌دار حاصل می‌باشد؛ و نزد حکما، موضوع است برای دسته‌ای از معانی، که آن معانی در یک معنی مشترک‌اند، یعنی آنچه که بدان شئی، بالفعل می‌گردد، این همان امر است، و همین‌طور صورت‌های علمی اشیاء، که به‌عینه حقایق و ماهیات آنها می‌باشند.

و از آن جمله حفظ است: یعنی چون صورت‌ها در عقل حصول پیدا کرد و مستحکم و استوار گشت و به‌گونه‌ای گردید که اگر زایل شدند، قوّهٔ عاقله را توان بازگردانیدن و رجوع دادن آنها باشد، این حالت حفظ نامیده می‌شود؛ بدان که نسبت حفظ به ادراک، مانند نسبت فعل است به قبول، بنابراین مبدأ حفظ، مغایر مبدأ قبول است که مغایر دو ذات و یا مغایر دو درجه نسبت به یک ذات می‌باشد، و دوّمی سزاوارتر است، برای اینکه مبادی آثار نفس و صفات آن بازگشت به یک حقیقت دارد.

گفته‌اند: چون حفظ، خبر از تأکد و استواری پس از ضعف می‌دهد، از این‌روی علم واجب تعالی، حفظ نامیده نمی‌شود، برای اینکه او در آنچه که زوالش جایز است نیازمند به حفظ می‌شود، و چون این در علم الهی محال است، لذا علم او حفظ نامیده نمی‌شود.

گویم: این سخن خالی از انحراف نیست، امّا اینکه علم حق‌تعالی حفظ نامیده نمی‌شود: این مسلّم نیست و مستند آن بیان الهی است که: ولایؤوده حفظهما و هوالسمیع العلیم، یعنی: حفظ آسمان و زمین بر وی سنگینی نمی‌کند و همو شنوا و داناست (۲۵۵ـ بقره) و فرمودهٔ او که: انا نحن نزلنا الذکر و اناله لحافظون، یعنی: ما قرآن را فرو فرستادیم و خود حفظ کننده‌ایم (۹ـ حجر) و فرمودهٔ دیگرش که: انه حفیظ علیم، یعنی: او حفیظ داناست (۵۵ ـ یوسف) [1]

گفته نمی‌شود: سخن در این نیست که اطلاق حفظ بر او امکان ندارد، بلکه سخن در این است که اطلاق حفظ بر علم حق‌تعالی آیا واقع شده و یا آنکه نشده؟ شاید به‌واسطهٔ صفت و یا قوتی می‌داند و به صفت و یا قوّه‌ای دیگر آن را حفظ می‌کند.

چون گوییم: علم حق‌تعالی به‌عینه قدرت اوست، و به‌زودی خواهد آمد که عالَم ـ تمامش ـ صورت علمِ تامّ اوست، همچنان که صورت قدرت نافذ او در تمام اشیاء می‌باشد، پس ذات او که عین علم اوست حفیظ تمام اشیاء می‌باشد، و مراتب علوم تفصیلی او، بعضیشان بعض دیگر را حفظ می‌کنند، چون علوم او فعلی است نه انفعالی؛ اما آگاهی دادن لفظ حفظ که استواری پس از ضعف است، این مسلّم نیست ـ جز در برخی از موارد جزئی ـ و اما استدلالش بر اینکه در آنچه زوالش جایز است نیازمند به حفظ می‌باشد، اگر مرادش از جایز بودن، امکان وقوعی است، پس حصر و محدود کردن ممنوع و بازداشته شده است؛ و اگر مرادش از آن امکان ذاتی است، این عدمِ جایز بودن، اطلاقش را بر علم تفصیلی الهی که زائد بر ذاتش و ثابت در قلم اعلای او و لوح محفوظ اوست لازم نمی‌آورد، و مراد از آنچه در لوح محفوظ است، صور علم الهی می‌باشد که از نسخ و زایل شدن محفوظ است، البته به‌سبب حفظ الهی مر آنها را و دایم داشتنش مر آنها را.

و از آن جمله ذکر است، و آن عبارت است از صورت محفوظ ـ اگر از قوّهٔ عاقله زایل شده باشد ـ و چون ذهن عهده‌دار بازگشت آن گشت، این عمل ذهن عبارت از تذکر است؛ و نزد حکما تذکر را ناگزیر از وجود جوهری عقلی است که در آن تمام

۱. آیه مبارکه از زبان حضرت یوسف علیه‌السلام است که: اِنی حفیظ علیم، یعنی: من حفظ کنندهٔ دانایم، و چون کلام الهی است مصنف قدس سره آن را نسبت به حق داده و فعل نسبتش به حق سزاوارتر است تا نسبتش به بنده. «م»

معقولات می‌باشد، و آن خزانه قوّهٔ عاقلهٔ انسانی است؛ و در این مورد اختلاف‌نظر دارند که ذات آن از ذات نفس انسانی منفصل و جُداست و یا اینکه متصل است؟ یعنی اتصال عقلی دارد که نفس از آن محتجب و پوشیده است، یا به‌سبب سرگرمی و اشتغالش به عالم حسّ، و یا به علّت خارج نشدنش از قوّه به‌فعل ـ درباب عقل و معقول ـ می‌باشد؟ و ما پیش از این به بخشی از این مطلب اشاره داشتیم.

برخی از زیرکان چون خطیب رازی و جز او درباب تذکر به سرگشتگی و تحیر افتاده و گفته: در تذکر رازی هست که جز خدا آن را کسی نمی‌داند و آن عبارت است از طلب بازگشت این صورت محو شدهٔ زایل گردیده، پس اگر این صورت مورد شعور و آگاهی است، بنابراین حاضر است و حاصل را امکان تحصیلش نیست، و اگر مورد شعور و آگاهی نیست، امکان بازگردانیدن آن نمی‌باشد، چون طلب آنچه که غیر متصوَّر است محال می‌باشد، پس بنابر هر دو تقدیر، تذکری که به معنی طلب بازگشت است ممتنع و محال است، با اینکه ما در نفس خودمان می‌یابیم که آن را می‌طلبیم و بازش می‌گردانیم؛ و گوید: اگر عاقل در این رازها اندیشه کند خواهد دانست که کُنه آن را نخواهد دانست، با اینکه آنها از آشکارترین چیزها هستند، چه رسد به آنچه که از پنهان‌ترین چیزها باشد؟

گویم: اصل و منشأ سرگشتگی این گروه در چنین مطالبی به‌سبب عدم تحقیقشان مر اَمر وجود راست که ظاهرترین چیزها می‌باشد، ولی نزد این فرد ـ این امر ـ عبارت از مفهومی عقلی از معقولات ثانوی می‌باشد و چیزی از آن شدیدتر و قوی‌تر و چیز دیگر ضعیف‌تر و نارساتر نمی‌باشد؛ و نیز یک‌چیز را گونه‌هایی مختلف از وجود نمی‌باشد که بعضی از آنها از بعضی دیگرشان قوی‌تر باشد، و همین‌طور علمی که از باب وجود است نه از باب نسبت‌ها.

بدان که این شبهه با اینکه با روش و نظر ما که: ادراک عقلی به‌واسطهٔ اتحاد نفس است به عقل فعالی که عبارت از صورت موجودات است و یا اینکه صور موجودات در آن پدید می‌آید، گشودن و حلّش سخت‌تر و دشوارتر است [۱]، با این‌همه با

۱. چگونه زوال می‌تواند باشد تا چه‌رسد به بازگردانیدن، چون عقل فعال را هیچ حالت انتظاری نیست و حکم هریک از دو متحد، حکم دیگری است «سبزواری»

لطف‌الهی حل و گشوده شده است، و آن اینکه نفس دارای مقامات متعدّد و نشآت و عوالم گوناگون است: نشأه و عالم حسّ، نشأه و عالم خیال، و نشأه و عالم عقل، و این نفوس نیز از حیث قوّه و ضعف و کمال و نقص متفاوت‌اند، و قوی‌ترین نفوس نفسی است که نشأه و عالمی او را از نشأه و عالم دیگر باز ندارد، و برخیشان از این مقام پایین‌تراند، و برخی دیگرشان در پستی و فرومایگی به‌گونه‌ای هستند که جز عالم حسّ، بالفعل آنها را حاضر نیست، تا چه‌رسد به‌حضور صور معقول، با اینکه چیز خیالی ضعیفی را از نشأهٔ خیال همراه دارند.

و چون این گفته شد گوییم: نفسِ متوسط در قوّه و کمال، وقتی به عالم عقل اتصال پیدا کرد، از نشأه و عالم حسّ خارج شده و بدن را با برخی از قوای طبیعیش اداره می‌کند، و چون به عالم حس بازگشت، از نشأهٔ عقلی خود غایب و پنهان می‌شود، ولی با او چیزی از آن مانند خیال ضعیف باقی‌می‌ماند، و با این خیال ضعیف ـ با بقای ملکهٔ بازگرداندن و استعداد اتصال ـ امکان تذکر برایش می‌ماند، زیرا از حقیقت ذات و تمام جوهر عقلیش بر آن تجلی شده است.

و گوید: اگر صورتی که قصد بازگردانیدنش هست متصوَّر نباشد، امکان بازگردانیدنش نیست؛ اگر مرادش از متصوَّر نبودن آن، غیر متصوَّر بودن آن است ـ نه به‌واسطهٔ کُنه و نه به گونهٔ حکایت و نیز برای حصول آن قوّهٔ استعدادی قریب هم حاصل نشده ـ مسلّم است که امکان بازگردانیدن چنین صورتی نمی‌باشد و سخن در چنین چیزی نیست؛ ولی اگر مرادش از آن، متصوَّر بودن آن است به‌واسطهٔ کُنه: یعنی اگر به‌گونهٔ تخیّل و تمثّل تصوّر شود، برای آن (نفس) ملکهٔ بازگشت به خزانه هست، این مسلّم نیست.

تحقیق این مقام و امثال این مقام بر این گوینده مشکل و دشوار است، چون او معتقد است: اکتساب و بدست آوردن تصورات مطلقا، محال است، خواه نخست و به‌واسطهٔ تفکر باشد و یا دوم و به‌سبب تذکر باشد، مبنای او بر شبههٔ مغالطی است که آن را حجت برهانی می‌پندارد؛ و ما با یاری الهی گرهٔ این اعضال و مشکل را باز کرده‌ایم.

از آن جمله ذکر (یاد آوردن) است که عبارت از صورت زایل شده است ـ وقتی که

برگشت داده شد و حضور پیدا کرد ـ یافت آن، «ذکر» نامیده می‌شود، و اگر ادراک بر زایل شدن پیشی نداشته باشد، ذکر نامیده نمی‌شود، از این‌روی شاعر گوید:

خدا می‌داند که او را یاد نمی‌کنم چگونه یادش کنم؟ درحالی که فراموشش نکرده‌ام؟

صاحب کتاب مباحث (مشرقی ـ خطیب‌رازی) ـ پس از بازگو کردن شُبهه‌ای که در آن اصرار دارد بازکردنش غیرممکن است ـ گوید: اینجا راز دیگری است و آن اینکه چون از ادراک ماهیت تذکر و ذکر عاجز و ناتوان هستی، درحالی که صفت خودت است و از جانب نفست می‌فهمی که امکان ذکر (یادآوری) داری، پس تو را از کجا امکان وقوف و آگاهی بر کُنه مذکور (یادشده) می‌باشد؟ با اینکه از جهت مناسبت باتو، دورترین چیزها می‌باشد، پس منزّه است آن خداوندی که آشکارترین چیزها را پنهان‌ترینشان قرار داد.

گویم: پس از آنکه وجه گشودن این شبهه را دانستی بدان که: خداوند از جهت اصل ذات ما، نزدیک‌ترین چیز است به ما، و از آن‌جهت ما را آفرید و هدایت فرمود تا به معرفت و شناخت او دست یازیم و به سرای ارجمندی او برسیم و مقام الهیتش را مشاهده کنیم و صفات جمال و جلالش را مطالعه نماییم، از این جهت بود که پیغمبران را برانگیخت و کتابهای آسمانی فرو فرستاد، نه اینکه دورترین و بدبخت‌ترین و سرگشته‌ترین و شک‌کننده‌ترین (موجودات) باشیم.

و از آن‌جمله: معرفت است؛ سخن در تفسیر و تعبیر آن مختلف است، برخی از آنان گویند: معرفت عبارت از ادراک جزئیات است و علم، ادراک کلیات؛ و دیگران گفته‌اند: معرفت تصور است و علم، تصدیق؛ اینان عرفان را از حیث رتبه از علم بالاتر دانسته و گفته‌اند: چون تصدیق ما به استناد این محسوسات ـ به موجود واجب‌الوجود ـ امری است که به ضرورت معلوم است، اما تصور حقیقت واجب، امری است که فوق توان بشریت می‌باشد، چون چیزی تا شناخته نشود ماهیتش طلب نمی‌شود، بنابراین طریق: هر عارفی عالِم است و عکس ندارد، از این‌روی انسان، عارف نامیده نمی‌شود مگر آنکه در فضاهای علم گردش کند و از آغاز آنها به انجام آنها و از مبادیشان به غایات آن علوم ـ به‌حسب توان بشری ـ ترقی نماید.

و دیگران دربارهٔ معرفت گفته‌اند: هرکس چیزی را ادراک کرد و اثر آن را در نفسش

حفظ نمود، و سپس برای بار دوم آن‌چیز را ادراک کرد و دانست که این همان چیزی است که نخست ادراک کرده بود، این عبارت از معرفت است.

سپس (گوییم:) برخی از مردمان قایل به قِدم و دیرینگی ارواح‌اند و برخ دیگر قایل به تقدّم و پیش بودن ارواح بر اشباح‌اند و می‌گویند: آنها همان «ذرّ»اند که از پُشت آدم علیه‌السلام بیرون شده‌اند و اعتراف به الهیّت و ربوبیّت کرده‌اند، جز آنکه به‌واسطهٔ کدورتِ علاقه و وابستگیِ بدنی، مولا و آفرینندهٔ خود را فراموش کرده‌اند، و چون از ظلمت و تاریکی بدن و گودال دوزخیِ جسم رهایی یابند و به نفس (ذات) خودشان بازگردند، خواهند دانست که عارف و دانای بدان بوده‌اند، لذا این ادراک، عرفان نامیده می‌شود.

و از آن جمله: فهم است، و آن عبارت از تصور چیزی است از لفظ گوینده، و افهام، عبارت است از رسانیدن معنی به‌واسطهٔ لفظ به‌فهم شنونده.

و از آن جمله: فقه است، و آن عبارت از علمِ به هدفِ گوینده است ـ از سخن او ـ گوید: سخنت را فهمیدم، یعنی بر هدفت از این سخن واقف گردیدم، خداوند می‌فرماید: لایکادون یفقهون قولا، یعنی: سخن نمی‌فهمیدند (۹۳ ـ کهف) برای اینکه کافران قریش چون صاحبان شبهه و شهوت بودند، معارف حقیقی کتاب الهی را نمی‌فهمیدند، لذا خداوند عدم استعدادشان را بر آگاه شدن از مقصود از فرو فرستادن این کتاب بیان داشت.

و از آن جمله: عقل است، و گفته‌اند که عقل بر گونه و شکل‌های مختلف است ـ چنان که بدانها اشاره شده است ـ

نخست چیزی است که همگان می‌گویند که چون در انسان باشد عاقل است، و آن علم به مصالح امور و سودها و زیان‌ها و خوبی و بدی آنها می‌باشد.

دوم عقلی است که آن را متکلمان تکذیب می‌کنند و متکلمان معتزلی قایل بدانند، مانند اینکه گویند: موجب این عقل است و آن را عقل نفی می‌کند.

سوم آن چیزی است که فلاسفه در کتابهای برهان بیان داشته‌اند.

چهارم آن‌چیزی است که در کتابهای اخلاقی بیان می‌شود و به نام عقل عملی نامیده می‌شود.

پنجم عقلی است که در کتاب نفس ـ در احوال ناطقه و درجات آن ـ بیان شده است.
ششم عقلی است که در علم الهی و آنچه که آن‌سوی طبیعت (یعنی مجردات و ماوراءالطبیعه «متافیزیک») می‌باشد، و بیان بعضی از این معانی گفته آمده است.

و از آن جمله: حکمت است و آن نیز بر معانی مختلفی اطلاق می‌گردد، گاهی نام حکمت بر هر علم نیک و عمل پسندیده‌ای اطلاق می‌گردد، و آن به علم عملی سزاوارتر است تا علم نظری؛ و گاهی در بسیاری از استعمالات اطلاق بر نفس عمل می‌شود، و دربارهٔ آن گفته شده: احکم العمل احکاماً اذا اتقنه، عمل را محکم کرد ـ محکم کردنی ـ یعنی وقتی آن را استوار ساخت، و حکم بهذا حکماً، یعنی: به این حکم کرد ـ حکم کردنی ـ و حکمت از جانب خداوند متعال عبارت است از آفریدن آنچه که در آن منفعت و سود بندگان و رعایت مصالح آنان در حالّ و یا در آینده می‌باشد، و از جانب بندگان نیز این‌گونه است؛ سپس حکمت محدود به تعریفاتی چند شده است:

گفته‌اند: حکمت عبارت است از معرفت اشیاء، و این اشاره است به اینکه کمالی در ادراک جزئیات نیست، چون آنها ادراکات متغیراند؛ اما ادراک حقایق و ماهیات: آنها باقی‌اند و از تغییر و نسخ محفوظ اند، و آنها همانهایی‌اند که در بیان الهی به‌نام «ام‌الکتاب» نامیده شده‌اند که فرموده: یمحوالله ما یشاء و یثبت و عنده ام‌الکتاب، یعنی: خدا هر چه را خواهد محو می‌کند و ثبت می‌کند و مایه کتابها و اصل آنها نزد اوست (۳۹ـ رعد).

و گفته شده: حکمت عبارت است از انجام دادن بالفعلی که دارای نتیجهٔ نیکی باشد.

و باز گفته شده: حکمت عبارت است از اقتدا و پیروی آفرینندهٔ متعال در سیاست ـ به مقدار توان بشری ـ و فلاسفه گفته‌اند: حکمت عبارت است از تشبه به خدا ـ به مقدار توان بشری ـ یعنی در علم و عمل، و این بدان‌جهت است که انسان کوشش کند تا علمش را از جهل منزّه و پاک گرداند و فعلش را از ستم، و بخششش را از بُخل و اِسراف، و عفتش را از گناه و خمود، و خشمش را از تهوّر و جُبن (ترس)، و حِلمش را از بطالت (دلیری) و جسارت، و حیایش را از وقاحت (بی‌حیایی) و تعطیل، و محبتش

را از غلو (زیاده‌روی) و تقصیر (کوتاهی) پاک و منزّه گرداند و خلاصه آنکه بر صراط الهی ـ بدون انحراف ـ در گذر بوده و مؤدی حقوق خدا و خلق خدا باشد.

و از آن جمله: درایه است، و آن عبارت است از معرفتی که به‌نوعی از حیله (جودت نظر و قدرت بر تدبیر) حاصل شود، و آن عبارت از تقدیم مقدمات و در کارگیری اندیشه و فعل می‌باشد، و اصل آن از باب: دریتُ الصید، یعنی: شکار را فریب دادم، لذا گفته شده که اطلاقش بر خداوند متعال ـ به‌واسطهٔ ممتنع بودن فکر و حیله و فریب دربارهٔ او تعالی ـ جایز نیست.

و از آن جمله: ذهن است، و آن عبارت است از قوّه و نیروی نفس بر اکتساب علومی که حاصل نیست؛ و وجود ذهنی غیر از وجود ذهن است [۱]، برای اینکه ذهن، در نفس خودش از امور خارجی است و آنچه در وی به وجودی که مطابق آنچه در خارج و حکایت کنندهٔ آن است یافت می‌شود و پدید می‌آید، بدان چیز وجود ذهنی آن‌چیز گفته می‌شود، و آن وجود، چیزی است که بر آن، آنچه بر وجود خارجی آن ترتّب پیدا می‌کند مترتب نمی‌گردد.

تحقیق سخن در این امر آنکه [۲]: خداوند متعال روح انسانی را از تحقق و ثبوت اشیاء در آن، و از علم بدانها خالی آفرید، چنان که فرموده: اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئا، یعنی: خدا از شکم مادرانتان برونتان آورد درحالی که چیزی نمی‌دانستید (۷۸ـ نحل) ولی او را جز برای معرفت و طاعت نیافرید: ما خلقت الجن والانس الا لیعبدون، یعنی: من انسان و پریان را جز برای پرستش «معرفت» نیافریدم (۵۶ـ ذاریات) و اگر آفرینش روح انسانی جز برای معرفت حقایق اشیاء ـ آن‌گونه که هستند ـ نبود، لازم می‌آمد که در آغاز فطرت و سرشت، یکی از این اشیاء بالفعل بود، نه اینکه از همه خالی باشد! چنان که وقتی هیولا آفریده شد تا در آن تمام صورت‌های طبیعی نقش گردد، در اصل جوهرش قوّهٔ بی‌آمیغی بود که از صورت‌های جسمی خالی

۱. یعنی از اطلاق وجود ذهنی توهّم این امر نشود که وجودِ نفسِ ذهن نیز وجود ذهنی است، یعنی منسوب به ذهن است. «سبزواری» ۲. یعنی در اینکه در ذهن قوّه‌ای بر اکتساب علوم هست، یعنی جودتِ آمادگی بر اکتساب عقاید و آراء. «سبزواری»

بود؛ روح انسانی هم همین‌گونه است، یعنی اگرچه در آغاز فطرت و سرشت، قوّهٔ بی‌آمیغی است که خالی از معقولات است، ولی شأن و کارش آن است که حقایق را می‌شناسد و به تمام آنها اتصال پیدا می‌کند، پس عرفان به خدا و ملکوت و آیات او غایت است، و تعبّد و بندگی عبارت از تقرّب بدو و سلوک به‌سوی اوست، اگرچه عبادت نیز مشروط بدان و نتیجهٔ آن است، چنان که خداوند می‌فرماید: اقم الصلوة‌لذکری، یعنی: برای یاد من نماز به‌جا آور (۱۴ ـ طه) پس علم عبارت است از اول و آخر و مبدأ و غایت، پس ناگزیر باید توان تحصیل این معارف و علوم را داشته باشد، و این توان عبارت است از هیأت و شکل استعدادی نفس، برای تحصیل این معارف و آن عبارت از ذهن است.

و از آن جمله: فکر است، و آن عبارت است از انتقال نفس، از معلومات تصوّری و تصدیقی حاضر در آن به مجهولات حاضرش، و تخصیص جریان فکر درباب تصدیقات ـ غیرتصوّرات، چنان که صاحب کتاب ملخّص انجام داده (گفته) وجهی ندارد (و درست نیست) و پیش از این گفته آمد؛ و در برخی از کتابهای ابن‌سینا آمده که: فکر، در فرودآمدن علوم از نزد خداوند متعال، در روند زاری است در فرود آمدن نعمت‌ها و نیازها از نزد او؛ و باز در برخی از رسایلش گفته: قوّهٔ عقلی وقتی مشتاق چیزی از صورت‌های عقلی شود طبیعتاً به درگاه مبدأ بخشنده زاری می‌کند، اگر به‌گونهٔ حدس بر او افاضه شد، نیازش برآورده شده، وگرنه به‌سوی حرکاتی از قوای دیگر روی می‌آورد که شأن و کار آن حرکات این است که وی (قوّهٔ عقلی) را برای قبول فیض آماده می‌گرداند، یعنی به‌واسطهٔ مشاکله و مشابهتی که بین نفس و بین برخی از صوری که در عالم فیض است می‌باشد، درنتیجه به‌واسطهٔ ناآرامی‌ها و آشفتگی‌ها، وی را چیزی حاصل می‌گردد که به‌واسطهٔ حدس حاصل نگشته بود، چنان که خداوند می‌فرماید: و علمک مالم تکن تعلم و کان فضل‌الله علیک عظیما، یعنی: و چیزها که ندانسته بودی به تو تعلیم داد و کرم خدا نسبت به تو بزرگ بود (۱۱۳ـ نساء)

و از آن‌جمله: حدس است، و شکی نیست که فکر، جز به‌واسطهٔ وجدان (یافت) چیزی که متوسط بین دوطرف مجهول است تمامی نمی‌پذیرد، تا آنکه نسبت مجهول، معلوم گردد، و همین‌طور آنچه که درباب حدودِ تصوّر در روند آن است؛ چون ثابت شد که حد و برهان،

در اطراف و حدود باهم اشتراک دارند، و نفس درحالی که جاهل آنهاست، گویی که در ظلمت ظلماء واقع است، پس ناگزیر از جلوداری است که او را جلوداری کند و یا نیازمند بر وزنه‌ایست که جای گامهایش را روشن نماید، این جایگاه عبارت از حدّ متوسط بین دوطرف می‌باشد و آن روزنه عبارت از حدس زدن بدان ـ به یکبارگی ـ است، پس استعداد نفس برای یافت آن متوسط به‌واسطهٔ حدس زدن، عبارت از حدس است.

و از آن جمله: ذکاء است، و آن عبارت از شدّت این حدس و کمال و رسیدن آن است، و غایت دور و نهایی آن عبارت است از قوّهٔ قدسی که در وصفش خداوند متعال فرموده: یکادزیتها یضیئی ولولم تمسسه نار، یعنی: نزدیک است روغن آن روشن شود اگرچه آتش بدان نرسد (۳۵ ـ نور) و این بدان جهت است که ذکاء عبارت است از امضاء (تمام کردن) کارها و سرعت قطع (یقین) به حقیقت، و اصلش از ذکت النار و ذکی الذبح و شاة مذکاة است، یعنی ذبح آن گوسفند به تیزی و سرعت چاقو ادراک می‌شود.

و از آن جمله: فطنت است، و آن عبارت است از آگاهی دادن به چیزی که قصد تعریفش شده است، از این‌روی این لُغت بیشتر در استنباط زیرکی‌ها (احاجی) و لُغزها (مجهولات و چیستان) در کار گرفته می‌شود.

و از آن جمله: خاطر است؛ خطور عبارت از حرکت نفس است برای تحصیل دلیل، و در حقیقت آن معلوم، عبارت از خاطر به دل و حاضر در نفس است، از این‌روی گفته می‌شود: این به‌خاطر و دلم خطور کرد، جز آنکه نفس چون محل این معنیِ خاطر است، خاطر قرار داده شده ـ یعنی نامیدن محل به‌نام حالّ ـ .

و از آن جمله: وهم است، و آن عبارت از اعتقاد مرجوح (برتر شده) است، و نیز گفته می‌شود که وهم عبارت از حکم به امور جزئی غیرمحسوس است برای اشخاص جزئی جسمانی، مانند حُکم بَرّه به راستگویی مادر و دشمنی گرگ، و گاهی نیز بر قوّه‌ای اطلاق می‌گردد که این معنی را ادراک می‌کند و آن واهمه است؛ بدان که واهمه در نزد ما، جوهری مباین با عقل و خیال نیست، بلکه عبارت از عقلی است که به‌صورت خیال و حس اضافه و نسبت داده شده است، و همین‌طور مدرَکات واهمه، معقولاتی هستند که به امور جزئی محسوس و یا خیالی اضافه و نسبت داده شده است، چون عوالم محدود و منحصر در سه عالم است؛ پس نفس وقتی که به ذات

خودش بازگشت نمود، عقلی می‌گردد که از وهم و از نسبت به اجسام مجرد و رهاست؛ و همین‌طور موهومات، وقتی که مشخص گشت و از آنها اضافات و نسبت‌ها زایل گردید، معقولات ناب و خالص می‌گردند؛ خلاصه آنکه وهم، جز گونه‌ای از توجه عقل به‌جسم و انفعال آن از وی نمی‌باشد، و موهوم جز معنی معقولی نیست که مضاف به مادّهٔ مخصوصی شده است.

و از آن جمله: ظن (گمان) است، و آن عبارت از اعتقاد راجح (برتر) است و آن در قوّه و ضعف دارای درجات متفاوت می‌باشد، سپس (گوییم:) متناهی در قوّه گاهی بر آن نام علم هم اطلاق می‌گردد، از این‌روی گاهی بر علم نیز نام ظن اطلاق می‌گردد، چنان که مفسران در تفسیر بیان الهی قایل‌اند که: یظنّون انهم ملاقوا ربهم، یعنی: گمان دارند که به پیشگاه پروردگار خویش می‌روند (۴۶ ـ بقره) یعنی علم دارند، و آنها را در این امر دو وجه است: یکی آگاهی است بر این امر که علم بیشتر از مردمان مادام که در دنیا هستند ـ نسبت به معلوم آن‌کس که در آخرت است ـ مانند ظن و گمان است درکنار علم؛ و دوم آنکه علم حقیقی در دنیا جز برای پیامبران و صدیقان (مقربان درگاه) نزدیک است که حاصل نباشد، پیامبران و صدیقان کسانی‌اند که خداوند دربارهٔشان فرموده: الذین آمنوا بالله و رسوله ثم لم یرتابوا، یعنی: مؤمنان فقط کسانی‌اند که به خدا و پیغمبر او ایمان آورده و شک نیاورده‌اند (۱۵ـ حجرات).

و از آن جمله: علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین است، اوّلی تصدیق به امور نظری کلّی است که مستفاد از برهان است، مانند علم به‌وجود خورشید ـ برای نابینا ـ و دومی مشاهدهٔ آن است با بینش باطنی، مانند مشاهدهٔ عین خورشید با این چشم، و سوّمی متحد گردیدن نفس است با مفارق عقلی (عقل فعال) که تمام معقولات است و برای آن مثالی در عالم حسّ ـ به‌واسطهٔ نبودن امکان اتحاد بین دو چیز در جسمانیات ـ یافت نمی‌شود.

و از آن جمله: بداهت است، و آن عبارت است از معرفتی که برای نفس در آغاز فطرتش از معارف و دانستنی‌های عمومی که در ادراک آنها تمام مردمان مشترک‌اند حاصل است.

و از آن جمله: اوّلیات است و آنها به‌عینه بدیهیّات‌اند، جز آنکه همان‌گونه که نیازمند به‌وسط نیستند، نیازمند به چیز دیگری چون احساس و یا تجربه و یا گواهی و یا تواتر

(پشت سرهم آمدن) و یا غیراینها ـ غیر از تصوّر دوطرف و نسبت ـ نمی‌باشند.

و از آن جمله: خیال است، و آن عبارت است از صورتی که در نفس ـ پس از پنهان گردیدن محسوس ـ باقی می‌ماند، خواه در خواب باشد و یا در بیداری، و نزد ما این است که این صورت‌ها، نه در این عالم موجوداند و نه در قوّه‌ای از قوای بدن منطبع و نقش‌اند، چنان که مشهور از فلاسفه است که آنها در مؤخر تجویف (بخش عقب درون) اول مغز مرتسم‌اند، و اینها از نفس منفصل و جُدا نیستند و موجود در عالم مثال مطلق ـ چنان که اشراقیان قایل‌اند ـ نمی‌باشند، بلکه موجودِ در عالمِ نفس مقیّد انسانی بوده و متصل بدان و قائم به قائم داشتن آن‌اند و مادام که محفوظشان می‌دارد محفوظ می‌مانند و چون از آنها ذاهل و بی‌خبر گردید پنهان می‌شوند و چون بازشان گرداند، آنها را در حضور نفس متمثّل خواهی یافت؛ و قوّهٔ خیالی که مدرِک آن است نیز جوهری است که از این عالَم و اجسام و اعراض این عالَم مجرد و رها می‌باشد، و آن بعضی از درجات نفس است که متوسط بین درجهٔ حسّ و درجهٔ عقل می‌باشد، برای اینکه نفس با اینکه از حیث جوهر بسیط است، ولی دارای نشآت و مقاماتی است که برخی از آنها از برخ دیگر برتراند، و آن (قوّهٔ خیالی) به‌حسب هریک از آنها (درجات) در عالم دیگری است.

و از آن جمله: رویّه است، و آن عبارت است از معرفتِ پس از فکر بسیار، و از «روی ـ سیرابی و حکایت کردن» می‌باشد.

و از آن جمله: کیاست است، و آن تمکّن و توان‌مندی نفس است از استنباط آنچه که برای شخص سودمند است، و لذا پیغمبر صلی‌الله علیه وآله فرمود: الکیس من دان نفسه و عمل لمابعدالموت، یعنی: هوشیار آن است که بر خویش مسلط است و برای پس از مرگ عمل کند؛ چون هیچ خبری برتر از آنچه که انسان پس از مرگ بدان می‌رسد نمی‌باشد.

و از آن جمله: خُبر است، و آن عبارت از معرفتی است که بدان از راه تجربه و جستجو می‌رسد.

و از آن جمله: رأی است، و آن جولان دادن خاطر است در مقدماتی که از آنها امید نتیجه‌گیری مطلوب می‌رود، و گاهی به قضیه‌ای که از رأی نتیجه گرفته می‌شود رأی گفته می‌شود، و رأی نسبت به فکر، مانند آلت است برای سازنده، از این‌روی گفته‌اند: بر تو باد از رأی نپخته، و باز گفته‌اند: رأی یک درمیان (با عجله و شتاب) را رها کن.

از آن جمله: فراست است، و آن استدلال به اخلاق و خوی ظاهر است بر خوی باطن، و خداوند از آن خبر داده و فرموده: ان فی ذلک لایات للمتوسمین، یعنی: در این برای باریک‌بینان عبرتی است (۷۵ ـ حجر) و فرموده: تعرفهم بسیماهم، یعنی: آنها را به سیماهاشان می‌شناسی (۲۷۳ ـ بقره) و فرموده: ولتعرفنّهم فی لحن القول، یعنی: و آنها را به علامتهایشان می‌شناسی (۳۰ ـ محمد) و اشتقاق آن از: فرس السبع الشاة، یعنی: هفت گوسپند را شکار کرد، گویی که فراست عبارت از ربودن معارف است و آن بر دونوع می‌باشد:

نوعی برای انسان از خاطر حاصل می‌شود که برایش هیچ سببی دانسته نمی‌شود، و این نوعی از الهام، و بلکه شکلی از وحی است که مقصود رسول خدا (ص) که فرمود: ان من امّتی لمحدثین، یعنی: برخی از افراد امّت من محدَّث (سخن گفته شونده) اند، و نیز: اتقوا فراسته المؤمن فانه ینظر بنورالله، یعنی: از فراست مؤمن برحذر باش که او به نور الهی می‌نگرد، این (شکلی از وحی) است، و این را دمیدن و افکندن در دل نامند (مانند وارد صوفیان)

و نوعی دیگر است که به‌واسطهٔ صناعت و آموختن است و آن استدلالِ به اشکال (شکلهای) ظاهر است بر اخلاق باطنی؛ و اهل معرفت در تفسیر بیان الهی که: افمن کان علی بیّنة من ربه و یتلوه شاهد، یعنی آیا کسی که بر برهانی روشن از جانب پروردگارش است و آن را شاهدی از پی همی آید (با کسی که بر برهانی روشن نیست برابر است؟) (۱۷ ـ هود) گفته‌اند: بیّنه (برهان) عبارت از بخش اوّل است و آن اشاره است به صفای جوهر روح، و شاهد عبارت از بخش دوّم است و آن استدلال به اشکال (شکلها) بر احوال است.



سپاس مر پروردگاری را که این بنده‌اش را توفیق عنایت فرمود تا این کتاب کبیر را که در معرفت استدلالی ربوبی تالی ندارد و فصل اخیر کتب برهانی و شهودی در این‌باب است، در روز میلاد منجی بشریت و صاحب مذهب ـ محمد مصطفی و صادق سادس از آل‌عبا علیهما و علی آبائهما صلوات‌الله و رحمته ـ به پایان برسانم که الحق توفیقی با رفیق بود، روزفراغ از ترجمه هفدهم ربیع‌المولود ۱۴۱۹هجری قمری بود، و انا العبد المفتقرا لولوی، محمدبن احمدالخواجوی، عامله الله بلطفه الخفی.

محمد خواجوی
۱۳۷۷/۴/۲۱

فهـــارس

فهرست آیات

فهرست احادیث

فهرست اعلام و اصطلاحات

ادراک‌کننده است درست نیست، چون ثابت شد که مقادیر، علّت‌های فاعلیّت برای امر مباین نمی‌باشند.

و نیز این قوّه در ما باقی است و آن صورت و همانند آن، زایل و محو می‌شوند و بازمی‌گردند؛ پس باقی‌ماند که قوّهٔ خیالی فاعل آن و یا واسطه و یا شریک است، پس اگر آن قوّه‌ای مادّی بود، باید تأثیرش با مشارکت وضع باشد، و هرچه که تأثیرش با مشارکت باشد، جز در آنچه که برای آن و یا محل آن، با قیاس بدان وضع شده است اثر نمی‌گذارد، بنابراین آتش، جز آنچه را که در مجاورت و در جهت خودش است گرم نمی‌کند، و خورشید جز آنچه را که مقابل آن و در جهت خودش است روشن نمی‌کند، و صورت خیالی در هیچ جهتی از جهات این عالم واقع نمی‌باشد.

و نیز آن (قوّه) چیزی است که یک‌باره پدید و حادث می‌شود، و قوّهٔ جسمانی امکان ندارد که دارای نسبتی با نفسِ صورت چیزی نسبت داشته باشد که آن‌صورت به‌سبب آن (قوّه) ـ پیش از وجودش ـ حادث و پدید آمده باشد، برای اینکه نسبت، به چیزی که هنوز پدید نیامده است غیرممکن است، و بر این مطلب برهان اقامه شده که مؤثر جسمانی را ناگزیر باید این نسبت، پیش از وجود اثرش ـ پیش بودنی زمانی و یا ذاتی ـ حاصل باشد، پس ناگزیر باید این نسبت وضعی، با قیاس به مادّهٔ اثر ـ پیش از حصول اثر ـ باشد، مانند مثال آتش و خورشید در تأثیرشان، بنابراین اگر برای قوّهٔ خیالی، وضعی باشد، باید آن وضع پیش از حصول آن صورت‌های خیالیِ حادث ـ با قیاس به مادّهٔ آنها ـ حاصل باشد، درحالی که ثابت شده آن صورتها را مادّه‌ای نیست، پس مؤثر در این صورتها امکان ندارد به هیچ‌وجهی از وجوه تأثیر قوّهٔ جسمانی باشد، در این صورت علاقه و بستگی قوّهٔ جسمانی به این صورتها امکان ندارد وضعیِ جسمانی باشد و نه بی‌علاقهٔ بدانها باشد، پس آنها را ناگزیر مبدئی غیرجسمانی است که از ماده و وابستگی‌های مادّه مجرّد می‌باشد؛ این‌چیزی بود که ما اراده (بیان) آن را کرده بودیم.

تلخیص آن اینکه: صورت خیالی دارای وضعی نیست، و هرچه که وضعی نداشته باشد، حصولش در دارای وضع امکان‌پذیر نیست، پس آن (صورت) حاصل در قوّهٔ جسمانی نیست، نه به‌گونهٔ قبول و نه به‌گونهٔ مباینت وضعی، پس مدرک آن قوّه‌ای مجرّد است، و آن قوّهٔ عاقله نیست، زیرا مدرِکات عقل ـ چنان‌که گفته شد ـ قابل تقسیم

نیستند، برای اینکه کلّی‌اند.

و نیز، عقل هنگام صیرورت و گردیدنش مر عقل بالفعل، با معقولات متحد است، و آنچه را که معقول ـ از آن‌حیث که مدرِک آن است ـ ادراک می‌کند، برای متخیل مدرِک نیست، در این صورت قوّهٔ مدرِک صورت‌های متخیل، قوّهٔ دیگری است غیر از عقل، پس ثابت شد که خیال قوّه‌ای مجرّد است.

دلیل دیگری هم هست که افلاطون الهی در تجرّد نفس بر آن تکیه دارد و آن دلیل را بعضی از حکمای اسلامی بیان داشته‌اند و آن اینکه: ما صوری را تخیّل می‌کنیم که در خارج هیچ وجودی ندارند، مانند دریایی از جیوه و کوهی از یاقوت، و مابین این صورتهای خیالی و بین غیرآنها امتیاز می‌دهیم، پس این صورتها اموری وجودی‌اند، و چرا چنین نباشد، درحالی که ما وقتی «زید» را تخیّل کردیم و سپس مشاهده کردیم، حکم می‌کنیم که بین دو صورت محسوس و متخیّل مسلماً فرقی هست، و اگراین صورت‌ها موجود نبودند کار چنین نبود، و محل این صورت محال است که چیزی جسمانی باشد، یعنی از این عالم مادی باشد، برای اینکه تمام بدن ما نسبت به‌صورت‌های متخیّل ما، نسبت کم است به زیاد، بنابراین چگونه صورت‌های بزرگ بر مقدار کم انطباق پیدا می‌کند؟ و امکان ندارد که گفته شود: برخی از این صورتها د بدنهای ما منطبع و نقش شده‌اند و برخی دیگرشان در هوایی که به ما احاطه دارد هستند، برای اینکه هوا ازجملهٔ بدنهای ما نیست و برای نفس ما ـ در افعالش ـ آلت نیز نمی‌باشد، وگرنه نفوس ما با پراکنده شدن و جُدا گردیدن آنها (آلات) دردمند و آزرده می‌گشتند و باید آگاهیِ ما به تغییرات هوا، مانند آگاهیمان به تغییرات بدنمان باشد؛ پس روشن شد که محل این صورتها امری غیرجسمانی است و آن نفس ناطقه می‌باشد، بنابراین ثابت شد که نفس ناطقه مجرّد است.

اینجا دلیلی را که افلاطون بر آن تکیه داشت تمام شد، و آن برهانی قوی است بر آنچه که رأی و نظرماست، ولی آنان (مشائیان) می‌پندارند که این برهان برای بیان اثبات این امر است که نفس از مفارقات عقلی است، و آن با چنین دلیل و امثال این دلیل ثابت نمی‌شود، و من در کتاب‌های فلاسفه چیزی که دلالت بر ثبوت این مطلب و تجرّد خیال و فرق بین تجرّد آن از این عالم و بین تجرّد عقل و معقول از آن و از این

علم ـ هردو ـ داشته باشد ندیده‌ام، واین ازجمله چیزهایی است که پروردگارم به من بخشیده و بدان راهنمائیم فرموده، بر این نعمت بزرگ سپاس فراوان کرده و او را در این .هش، ثنای وافر می‌گویم؛ از این‌روی بر این برهان از دو وجه اعتراض شده است:

یکی آنکه: این صورت‌های خیالی، ناگزیر باید در جهات مختلف، امتداد و زیادی داشته باشند، وگرنه صورت خیالی نخواهند بود، برای اینکه وقتی ما (جسم) مربعی را تخیل می‌کنیم، ناگزیر باید یک‌جانب این مربع از جانب دیگرش امتیاز داشته باشد، وگرنه مربع نخواهد بود، این وقتی است که دارای شکل و وضع مخصوصی بلشد، و جون آن شکل در نفس حلول پیدا کرد، یا این است که نفس بدان شکل در می‌آید، به‌گونه‌ای که نفس مربع می‌گردد، و یا این است که نفس آن‌گونه نمی‌گردد، چون اگر مثلاً مربع گردید، پس آن (نفس) مجرّد نبوده بلکه جسمانی خواهد بود، و اگر مربع نگردد، در این صورت، صورت مربع برای او موجود نخواهد بود.

صاحب کتاب مباحث (مشرقی) گوید: این جِداً اشکالی قوی است و تاکنون جوابش برایم روشن نشده است، امکان دارد که آن را در همَین کتابم بیان دارم.

در پاسخش گویم: حضور صورت علمیِ شئی برای عالِم، لازم نیست که به‌واسطهٔ حلول در آن باشد، بلکه به‌واسطه گونه‌های سه‌گانه است: یا به‌واسطهٔ عینیت ـ چنان که در علم نفس به ذات خودش است ـ و یا به‌واسطهٔ حلول در آن است، چنان که در علم نفس به صفات خودش، و آن‌گونه که در حصول معقولات برای جوهر عاقل مشهور است، و یا به‌واسطهٔ معلولیّت است، چنان که در علم الهی به ممکنات به‌سبب صورت‌های مفصل آنها می‌باشد، پس علم نفس به‌صورت‌های خیالی از بخش سوم است.

به این (دلیل) اشکالات وجود ذهنی ـ از لزوم گرم و سرد و گِرد و چهارگوش بودن نفس و غیراینها ـ دفع می‌گردد، چون آنان چنین اشکال کرده‌اند که: نفس وقتی کُروی بودن را تصوّر کرد، اگر کُرویّت در آن پیدا شود، لازم می‌آید که نفس، کُروی گردد، برای اینکه در ساحت عقل، هیچ‌فرقی بین اینکه گفته شود این‌چیز کُره است و بین آنکه گفته شود در آن‌صورت کُره است نمی‌باشد؛ و دفع آن به این است که: تمثّل و همانند شدن صورت کُره و غیرکُره برای نفس، مانند تمثّل چیزهایی است که ما در آینه

مشاهده می‌کنیم [۱]، برای اینکه تمثّل این صورتهای دیده‌شونده ـ به‌واسطهٔ آینه ـ از جهت انطباع و نقش آنها در آینه نیست، و نیز به‌واسطهٔ وجودشان در هوا هم نیست، و عین صورت مادّی هم نمی‌باشد (یعنی قائلان به خروج شعاع) چون ما بر این امر اقامهٔ برهان کردیم که صورت‌های مادّی شأنشان این نیست که مدرک باشند ـ نه بالفعل و نه بالقوّه ـ در این صورت آنها صورتهایی مُعلّق و غیرمنطبع در نفس، و بلکه در چیزی دیگر از مواد خارجی‌اند.

دوم آنکه اگر جایز باشد که این صورت مقداری در آنچه که نه جسم است و نه جسمانی ـ مانند هیولای نخستین ـ منطبع و نقش‌پذیر گردد، جایز بودن انطباعش در جسم کوچک ـ مانند جزئی از مغز ـ سزاوارتر می‌باشد، برای اینکه مناسبت بین شکل بزرگ و کوچک، عظیم‌تر است از مناسبت بین شکل بزرگ و آنچه که اصلاً شکل ندارد؛ پس دانسته شد که حلول صورت‌ها و شکل‌های بزرگ در قوّهٔ جسمانیِ کم‌مقدار جایز است و حصول آنها در قوّهٔ ادراک‌کننده، مستلزم تجرد آنها (از ماده) نمی‌باشد.

در پاسخ ـ به حسب آنچه که پیش از این اشاره کردیم ـ گویم: هیولا مجرّد نیست و در نفس‌الامر و واقع بی‌مقدار هم نیست، بلکه وجودش در ذات خودش، وجود امکانی است که در ذات خودش ـ از آن‌حیث که ذات خودش است ـ چیزی از تحصّلات حصول پیدا نمی‌کند، نه تحصّل «لاانقسام» ـ مانند نقطه و عقل ـ و نه تحصّلِ انقسام ـ مانند مقادیر ـ و اجسام با آنکه درواقع خالی از هردو اَمر نیستند، لذا هریک از دو بخش را می‌پذیرند، اما آنچه که تحصّل بالفعل دارد، یا تحصّل چیزی است که ذاتاً مقدار ندارد، مانند نقطه و وحدت، و یا تحصّل چیز دارای مقدار است، بنابراین اوّلی را امکان قبولِ مقدار و دوّمی را پذیرش «لامقدار» و یا قبول مقدار دیگری نیست، پس آنچه گفته‌اند باطل می‌شود.

و نیز: هریک از دو مقدار که یکی بر دیگری انطباق پیدا می‌کند، یا باهم مساوی

۱. خواه صورت آینه از عالم مثال باشد ـ چنان که شیخ‌اشراق گوید ـ و یا سایه‌ها و حکایاتی مر این موجودات طبیعی را باشند ـ چنان که مصنف قدس‌سرّه قایل است ـ برای اینکه تمثیل، کارش آسان است و با هریک از دو نظریه و روش جور درمی‌آید، ولی بنابر نظریهٔ مصنف قدس‌سرّه، صورت‌آینگی نیز معلول‌های نفس‌اند ـ به‌واسطهٔ زمینه‌سازی دو آینه ـ چنان که در مبحث وجود ذهنی گفته آمد. «سبزواری»

می‌شوند و یا (یکی بر دیگری) افزونی می‌آورد، بنابر تقدیر اینکه افزونی آورد، ناگزیر باید «فزونی» در خارج واقع باشد، پس شکل بزرگ وقتی که در جسم کوچک منطبع می‌گردد، در آن آنچه که مساوی آن است انطباع و نقش می‌یابد و افزونی خارج از آن باقی می‌ماند، پس محال است که مقدار بزرگ، حالّ در جوهرِ دارایِ مقدار باشد و در آن فرود آید؛ و نه آن‌گونه است که در حمل حجت افلاطونی که: آن (حجت) به‌واسطهٔ اثبات مفارق بودن نفس از اجسام و افعال ـ هردو ـ می‌باشد گفته: محل صورت‌های مقداری وقتی مجرد و رهای از «کم» و مقدار باشد، لازم نمی‌آید که حالّ (فرودآینده) مطابق با محلش و یا مساوی با آن باشد؛ این بدان جهت است که دانستی اصل مقارنه و جُفت بودن بین آنچه که مقدار ندارد و بین آنچه که مقدار دارد از محالات است، و حالّ این مقارنه و جُفت بودن مانند حالّ مقارنهٔ مقدار با هیولا نمی‌باشد ـ چنان که بارها گفته شد ـ.

دلیل دیگر بر تجرّد (قوّه و عالم) خیال آنکه: ما حکم می‌کنیم که سیاهی با سفیدی تضاد و مخالفت دارد، و حاکم بین دوچیز ناگزیر باید آن‌دو را حاضر داشته باشد، و ما بر این امر اقامهٔ برهان کرده‌ایم که ناگزیر از حصول سیاهی و سفیدی در ذهن و یا برای ذهن می‌باشد [1]، و روشن و آشکار بودن این امر، حکم به امتناع اجتماع آن‌دو در اجسام و مواد می‌کند، بنابراین محلی که آن‌دو در آن حاضراند لازم است که نه جسم باشد و نه جسمانی، و ادراک‌کنندهٔ چنین صورت‌هایی جزیی که از کلی بودن و اشتراک بین افراد فراوان بازمی‌دارد، عقل نمی‌باشد، بلکه خیال است، پس ثابت شد که قوّهٔ خیالی از تمام مواد مجرّد و رهاست.

گفته نمی‌شود که: تضاد بین سیاهی و سفیدی به ذات آن‌دو است پس از کجا حصول پیدا می‌کنند؟ پس ناگزیر باید هردو آنها تضاد داشته باشند.

گوییم: احتمال دارد که [2] تضادّ آن‌دو در محل‌هایی باشد که از هریک از آن‌دو انفعال

۱. اوّلی بنایش بر قیام حلولی است، چنان که گروهی قایل‌اند، و دومی بنایش بر قیام صدوری است که مصنف قدس سرّه قایل است، خلاصه آنکه دوضد را ناگزیر از وجود دیگری است که آن وجود ذهنی می‌باشد. «سبزواری»

۲. کلمهٔ «احتمال دارد» را از آن‌جهت آورده است که جواب تحقیقی نزد او (مصنف قدس سرّه) آن است که در اینجا می‌گوید، یعنی بنابر آنچه ما تحقیق و ثابت کرده‌ایم، برای اینکه اگر احتمال آمد استدلال باطل می‌شود و مناسب مانع می‌گردد نه مستدَل. «سبزواری»

می‌پذیرند و متأثر (اثرپذیر) می‌گردند، برای امکه وقتی سیاهی حلول و ورود در جسمی کند، تغییر می‌کند و بر جسم آثاری مخصوص ـ مانند قبض و گرفتگی بینایی و امثال آن ـ مترتب می‌گردد، و چون سفیدی در آن حلول کند تغییر پیدا کرده و بر آن آثاری مترتب می‌شود که مخالف آن آثار می‌باشد، ولی محل ادراکی، از آن‌دو، مانند این انفعال‌ها و دگرگونی‌ها، انفعال نمی‌پذیرد، یعنی و هریک از آن‌دو، فرود می‌آید و زایل می‌شود و باهم جمع می‌آیند و باهم جدایی و افتراق می‌یابند و آن (محل ادراک) همان‌گونه که بوده هست؛ این در صورتی است که اگر خیال، محل آن‌دو باشد.

اما بنابر آنچه ما تحقیق و ثابت کرده‌ایم آنکه: حصول این صورت‌ها برای آن، به‌عیت حصول آنهاست از وی، برای اینکه نسبت آن به این‌دو، به فاعلیت است نه به قبول انفعالی، و اگر آنجا قابلیتی بود، قابلیت عین فاعلیّت می‌بود ـ آنچنان که در علوم مفارقات است ـ خلاصه آنکه شرط تضاد بین آن‌دو، عبارت است از موضوع انفعالی مادی و بس، پس هیچ محال بودنی در اجتماع آن‌دو، برای محل غیرمادّی و یا برای [1] جوهر فاعلی نمی‌باشد.

کسی را نرسد که گوید: ما چون سیاهی و سفیدی و گرمی و سردی را تصوّر می‌کنیم، نفس (خود) آنها انطباع و نقش نمی‌گردد، بلکه فقط صورت‌های این امور و «مُثُل» آنها انطباع می‌یابد، از این‌روی لازم نمی‌آید که هنگام انطباع این امور (نفس) گرمِ سرد باشد.

چون گوییم: این اموری که آنها را صورت‌های سیاهی و سفیدی و غیر این‌دو نامیده‌اید، آیا دارای حقیقت سیاهی و سفیدی‌اند یا اینکه نیستند؟ اگر حقیقت آن‌دو را دارند و در نفس، صورت‌های این اموری که آنها درواقع سیاهی و سفیدی و گرمی و سردی و گِردی و راست بودن است انطباع یافته، در این صورت لازم می‌آید که نفس، گرم و سرد و سیاه و سفید و راست و گِرد گردد، بدین‌ترتیب (نفس) باید جسم باشد؛ و اگر این صورت‌هایی را که تصوّر کردیم، حقیقت سیاهی و سفیدی و گرمی و سردی نباشد، ادراک اشیاء عبارت از انطباع ماهیت مُدرَک در مُدرِک نخواهد بود.

۱. کلمه «و یا برای» به معنی «و او عطف» می‌باشد، چون فاعلیت تجرد را لازم نمی‌آورد و دلیل بر جمع آنکه: فاعلیت جسم و جسمانی برای متخیّل ـ به‌واسطهٔ وضع چنان‌که گذشت ـ جایز نیست. «سبزواری»

و نیز ما هنگام تخیّل و مشاهدهٔ خود مر این امور را، به وِجدان و دریافت می‌دانیم که ما سیاهی و سفیدی و گرمی را به‌عینه مشاهده می‌کنیم، یعنی همان‌گونه که در خارج آنها را احساس می‌کنیم؛ بنابراین، تحقیق ـ همان‌گونه که بیان داشتیم ـ آنکه: نسبت نفس بدانها، نسبت فاعلیّت و ایجاد است، و این نسبت شدیدتر و مستحکم‌تر از نسبت محل منفعل می‌باشد، برای اینکه نسبت فاعلیّت به وجوب است و نسبت قابلیّت به امکان، درحالی‌که وجوب، از امکان ـ درباب نسبت ـ مستحکم‌تر و استوارتر است.

حجت و دلیل دیگر آنکه: هر جسم و جسمانی، اجتماع دو متضاد در آن ـ از جهت قبولش مر انقسام را ـ جایز است، پس به بعضِ خود، سیاهی را قائم است و به بعضِ دیگرش سفیدی را، مانند جسم سفید، و یا به بعضِ خود گرمی را به بعض دیگرش سردی را، مانند انسان که مقداری از دستش به‌واسطهٔ آتش گرم می‌شود و بعض دیگرش به سبب آب سرد می‌گردد، و نیز مانند جسم که بعضی از آن محاذی چیزی است و بعض دیگرش محاذی و برابر آن نمی‌باشد، لذا در یک جسم، دو اَمر متضاد و مخالف هم و متناقض با یکدیگر اجتماع پیدا می‌کنند، برای اینکه در جسمانیات، وحدت موضوع چیزی است که با کثرت، به‌گونه‌ای اجتماع پیدا می‌کند، درحالی که حالّ نفس بدین‌گونه نیست، زیرا امکان ندارد که عالِم به چیزی خیالیِ جزئی باشد و به همان چیز نیز جاهل باشد، مانند علم ما به نوشتنِ «زید» و جهل ما بدان، و همین‌طور است خواست چیزی و ناخواستی آن (شهوت و غضب) و محبت و دشمنی بدان، برای اینکه یک انسان امکان ندارد که چیزی را بخواهد و (در همان حالّ) بر وی غضبناک باشد و یا اینکه نسبت به چیزی مشتاق باشد و از وی متنفر باشد.

پس دانسته شد که قوّهٔ ادراکی و شوقی، جسمانی نیست و عقلی هم نمی‌باشد، لذا از عالم اَجرام مجرّد است و به عالم معقولات نارسیده؛ اما جایز بودن اینکه مانند نقطه اَمری جسمانی است و غیرقابل تقسیم، بطلان این امر گذشت، زیرا نقطه، نهایت است و نهایتِ چیزی امکان ندارد که محلّ، برای امر دیگری که حالّ در محلّ این نهایت نیست باشد.

اگر گویی: نزد آنان از محالات است که فلک، به‌جزئی از خود که عرض است و ضدِ

قائم به جزء دیگر است قائم باشد، درحالی که ما جسمی را یافته‌ایم که محال است به دوطرف و جانب خود که دو ضداند قائم باشد، و چون این را ما در فلک تعقل کردیم ـ درحالی که جسم است ـ چرا جایز نباشد که قلب هم این‌گونه باشد؟ و یا روح بُخاری که در آن است ـ یعنی به‌واسطهٔ مشابهتش به فلک ـ .

گویم: محال بودن اجتماع بعضی از متقابل‌ها در جرم فلک ـ مانند متضادها ـ از جهت نفسِ تضاد بین آن‌دو نمی‌باشد، بلکه به‌واسطهٔ این است که آن (فلک) قابل و پذیرای یکی از آن‌دو نمی‌باشد، چنان که در هوا سیاهی و سفید جمع نمی‌آید، چون قابلیت و پذیرش یکی از آن‌دو (سیاهی و عدم نور که سفیدی است) نمی‌باشد، و اگر به‌واسطهٔ جزئی (از خود) قابل یکی از آن‌دو بود، باید به‌واسطهٔ جزئی دیگر (از خود) قابل دیگری هم باشد.

و نیز در فلک متقابلاتی از نوع دیگری جمع می‌آیند، مانند اتصافش به مُماسّ بودن و مماس نبودن ـ با قیاس به یک‌چیز ـ برای اینکه فلک ماه به‌سبب جزئی از خودش با کُرهٔ آتش مماسّ است و با جزء دیگر خودش با آن مماسّ نیست، و با کُرهٔ عُطارد مماسّ است، و همین‌طور بعضی از آن شمالی است و بعض دیگرش شمالی نیست، بلکه جنوبی است و بعض دیگرش شرق است و بعض دیگر غرب و همین‌طور دیگر از متقابلات؛ اینها دلایل قوی و بلکه براهین قطعی است بر این مطلب؛ این مطلب را بینش‌های دیگری است که بیان آنها را تا بحث علمِ نفس و معاد و رستاخیز به تأخیر انداختیم.

این اصل جدّاً در شناخت نشأهٔ دوم (معاد) بسیار سودمند است ـ چنان که به‌زودی با خواست الهی بدان واقف خواهی گشت ـ و بدان اشکالات بسیاری گشوده و حلّ خواهد شد؛ از آن جمله چیزی است که برخی از حکما مانند اسکندر (افرودیسی) بدان قایل‌اند و آن اینکه: نفوسی که به مرتبهٔ عقلِ بالفعل نرسیده‌اند، هلاک شونده‌اند و جاودان نخواهند بود؛ این اشکال بر ابن‌سینا بسیار مشکل آمده و در دفع آن به تحیّر و سرگشتگی افتاده است ـ چنان که در رسایل خودش مانند رسالهٔ دلایل ده‌گانه آمده ـ و اگر نفس را غیر از قوّه عقلی قوّه‌ای دیگر که غیرجسمانی است و درباب خودش از قوّه بفعل خارج شده است نبود، باید اعتقاد به نابودی عقول هیولانی، پس از نابودی